GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITTERATUR.

ERSTER BAND.

GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITTERATUR.

VON

OTTO BARDENHEWER,

DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE, PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ERSTER BAND.

VOM AUSGANGE DES APOSTOLISCHEN ZEITALTERS BIS ZUM ENDE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1902.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 12. Novembris 1901.

✠ Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Eine ausführlichere Patrologie oder altkirchliche Litteraturgeschichte haben zuletzt Fefsler und Nirschl veröffentlicht. Dafs ein neuer Versuch am Platze sei, wird von keiner Seite bestritten werden. Wohl aber mag es der Rechtfertigung bedürfen, dafs ich an einen solchen Versuch Hand zu legen wagte, und ein offenes Bekenntnis der leitenden und treibenden Gedanken wird am ehesten im stande sein, die Kritiker zu nachsichtiger Milde zu stimmen. Was mich drängte, war eine bis in die Tage des Studenten zurückreichende besondere Verehrung und Hochschätzung der grofsen Väter der Vorzeit; was die Segel schwellte, war die Wahrnehmung, dafs die litterarische Hinterlassenschaft dieser Väter mehr und mehr in den Vordergrund der theologischen Forschungsarbeit der Gegenwart getreten ist; was Sturm und Wetter standhielt, ja sogar Trotz bot, war die Hoffnung, dazu beitragen zu können, dafs das Interesse für patristische Studien in katholischen Kreisen noch etwas weiter und tiefer greife. Die Patrologie ist auch, und wenn ich recht sehe, ist sie in ganz ausnehmend hohem Grade ein Forschungsgebiet, welches nach katholischen Arbeitern schreit, weil es, wie Bischof v. Keppler sagte[1], „so recht zum Fideikommifs unserer Kirche gehört" Oder welche Kirche ist es denn, deren Väter diese „Kirchenväter" sind und bleiben? Und wie diese Väter den urkundlichen Beweis dafür erbringen, dafs schon die älteste Christenheit katholisch dachte und katholisch fühlte, so ist es hinwiederum das katholische Traditionsprinzip, welches den Schlüssel zum Verständnis dieser Väter bietet. Es ist eben eine und dieselbe Wahrheit, welche, aus unendlichen

---

[1] In seiner Rede auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Ravensburg am 16. August 1899; s. den Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1899, Köln 1900, S. 11.

Tiefen hervorgebrochen, durch die Schriften der Väter flutet und in der Lehre der Kirche weiterrauscht.

Der folgende Versuch fuſst also auf denselben prinzipiellen Voraussetzungen, an welche auch Feſsler und Nirschl anknüpften, insbesondere auf der Überzeugung von der Kontinuität der Glaubensüberlieferung und der Apostolizität der Kirchenlehre. Der Titel Patrologie ist nur deshalb nicht beibehalten worden, weil unter diesem Titel bereits ein kleineres Buch aus der Feder des Verfassers in Umlauf ist[1], von welchem das gröſsere Werk sich auch dem Namen nach unterscheiden sollte. Indem aber das letztere den Namen altkirchliche Litteraturgeschichte wählt, giebt es sich selbst sofort als eine Patrologie zu erkennen, insofern die Patrologie nie etwas anderes hat sein wollen als eine Geschichte der theologischen Litteratur des Altertums, welche sich zu der Lehre der Kirche bekennt.

Damit tritt mein Versuch in einen scharfen Gegensatz zu einer Reihe von sachlich oder stofflich nahe verwandten Werken, wie sie in jüngster Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite, in Deutschland von Harnack und Krüger, herausgegeben worden sind. „Geschichte der altchristlichen Litteratur" betitelt, aber auf die drei ersten Jahrhunderte sich beschränkend, wollen diese Werke die einschlägigen Litteraturdenkmäler nach rein litterarischen Gesichtspunkten, ohne Rücksicht auf ihre kirchliche oder theologische Stellung und Bedeutung, beleuchten und würdigen. Die Verfasser gehen von der Voraussetzung aus, daſs die Unterscheidung zwischen kirchlicher und nichtkirchlicher Litteratur unberechtigt sei, daſs die etwa gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstandene sog. katholische Kirche das ganz natürliche Endergebnis eines heiſsen Ringens sehr disparater Mächte darstelle und daſs die fernere Geschichte dieser Kirche und namentlich auch der Lehre dieser Kirche sich als eine Kette der fundamentalsten Umwälzungen erweise. So eng deshalb diese Werke ihrem Gegenstande nach mit den Bearbeitungen der Patrologie bezw. den ersten Abschnitten derselben sich berühren, so verschieden und widersprechend, weil von entgegengesetzten Prämissen getragen, gestaltet sich der Ton und die Farbe der Darstellung im allgemeinen und die Beurteilung der Lehranschauungen der einzelnen Schriftsteller im besondern.

Von dem angedeuteten Standpunkte aus gedenke ich in sechs Bänden ein Bild unseres heutigen Wissens um die kirchliche Litteratur

---

[1] O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg i. Br. 1894; 2. Aufl. 1901.

des Altertums zu entrollen. Ich will nicht neue Bahnen erschliefsen, sondern die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenfassen. Aber freilich wird diese Zusammenfassung allenthalben auf eigener Nachprüfung beruhen und deshalb auch auf eigenes Urteil nicht verzichten. Auch wird ihr ausgiebige Gelegenheit geboten sein, neue Beobachtungen einfliefsen zu lassen. Stets jedoch soll der Grundsatz Geltung behalten, dafs zuverläfsige Orientierung über den Stand der jedesmaligen Frage von gröfserer Wichtigkeit ist als persönliche Stimmabgabe.

Was sonst noch etwa an dieser Stelle zu sagen sein würde, ist in der Einleitung, hauptsächlich in den Erörterungen über Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Litteraturgeschichte, niedergelegt worden. Über die besondere Aufgabe des vorliegenden Bandes aber mögen noch zwei Worte gestattet sein.

In dem diesem Band zugewiesenen Zeitraum der altkirchlichen Litteraturgeschichte ist eine sachgemäfse Ordnung und Gliederung des Stoffes aus verschiedenen Gründen mit ungewöhnlich grofsen Schwierigkeiten verknüpft. Ich habe eine Einteilungsmethode angewandt, welche, soviel ich weifs, bisher noch nicht in Vorschlag gebracht worden ist [1]. Dieselbe im einzelnen zu begründen, habe ich, nachdem ich in der Einleitung die für die Gruppierung des Materials im grofsen und ganzen mafsgebend gewesenen Gesichtspunkte gekennzeichnet hatte, für überflüssig gehalten. An der Ausführung selbst soll der zu Grunde gelegte Plan oder die Auffassung des Verfassers von dem Werdegang und den Entwicklungsstadien der ältesten kirchlichen Litteratur sich erproben und bewähren.

Keine andere Periode der altkirchlichen Litteraturgeschichte ist namentlich in unsern Tagen mit so regem Eifer durchforscht und bearbeitet worden wie gerade die zwei ersten Jahrhunderte, und auf eine genaue und umfassende Bibliographie habe ich besondern Fleifs verwenden zu müssen geglaubt. Erschöpfende Vollständigkeit ist aber schon deshalb nicht angestrebt worden, weil sie auf der einen Seite unerreichbar, auf der andern Seite von fragwürdigem Werte gewesen wäre. In mehreren Fällen, zumal bei einigen erst kürzlich entdeckten Litteraturdenkmälern, welche dank dem Reiz der Neuheit eine fast unübersehbar grofse Zahl von Federn in Be-

---

[1] Am nächsten begegnet sie sich wohl mit den von Ehrhard (Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I. Freiburg i. Br. 1900. S. 592 ff.) entwickelten Anschauungen.

wegung und zwar etwas stürmische Bewegung gesetzt haben, blieb gar nichts anderes übrig, als eine Auswahl zu treffen und Veraltetes oder Unbedeutendes zu übergehen.

Mit herzlichstem Dank habe ich zum Schluſs der opferwilligen Hilfe meines Freundes und Kollegen, Herrn Professor Dr. Weyman, zu gedenken, welcher die Korrekturbogen einer Durchsicht unterzog und mir manchen brauchbaren Wink zukommen lieſs.

Der zweite Band, welcher vom Ende des 2. bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts reichen soll, wird, so Gott will, bald folgen können.

München, im Dezember 1901.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Litteratur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120.

Erster Teil.

Die apologetische Litteratur.

Zweiter Teil.

Die polemische Litteratur.

A. Die häretische Litteratur und die neutestamentlichen Apokryphen.

B. Die antihäretische Litteratur.

Dritter Teil.

Die innerkirchliche Litteratur.

Einleitung.

§ 1. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung der altkirchlichen Litteraturgeschichte.

(1. Hieronymus. 2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. 3. Litterarhistoriker des Mittelalters. 4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert. 5. Die neueste Zeit.)

Den Erörterungen über Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Litteraturgeschichte möge eine Übersicht über den Werdegang, die Geschichte und Litteratur dieser Wissenschaft voraufgeschickt werden. An der Vergangenheit schärft sich der Blick für die Gegenwart, und die Entstehungsverhältnisse einer Disciplin pflegen auch ihre spätere Entwicklung zu beeinflussen.

1. Hieronymus. — Eine Geschichte der altkirchlichen Litteratur hat zuerst Hieronymus geschrieben. Auf Anregung eines hochgestellten Gönners, des Praefectus Praetorio Dexter, arbeitete Hieronymus im Jahre 392 zu Bethlehem unter dem Titel „De viris illustribus" eine kleine Schrift aus, welche die Kirchenschriftsteller vom Tode des Herrn an bis zum 14. Jahre des Kaisers Theodosius (392) in Kürze vorführen sollte (Migne, PP Lat. XXIII, 601—720). Er verfolgte laut dem Vorworte einen apologetischen Zweck, insofern er den heidnischen Vorwurf entkräften wollte, dafs die Kirche niemals Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe (ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores). Die Aufschrift De viris illustribus entlehnte er der römischen Litteraturgeschichte des C. Suetonius Tranquillus (etwa 75—160 n. Chr.), auf welche Dexter als Muster und Vorbild hingewiesen hatte. Sehr wertvolle Hilfe leistete ihm die an litterarhistorischen Notizen so reiche Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea (Eusebius Pamphili in decem ecclesiasticae historiae libris maximo nobis adiumento fuerit).

In 135 äufserlich aneinander gereihten Kapiteln werden ebenso viele Autoren abgehandelt, ihr Lebenslauf skizziert und ihre litterarische Thätigkeit geschildert. An der Spitze stehen die Verfasser der Schriften des Neuen Testamentes; den Schlufs bildet ein Artikel über das schriftstellerische Wirken des Berichterstatters selbst (bis 392). Aufser

Kirchenschriftstellern im eigentlichen Sinne des Wortes treten auch mehrere häretische und ausdrücklich als Häretiker bezeichnete Autoren auf (Tatian, Bardesanes, Novatian, Photinus, Lucius, Eunomius u. a.)[1]. Nach zwei Stellen des Vorwortes sollte die Schrift allerdings den Kirchenschriftstellern, ecclesiastici scriptores oder ecclesiae scriptores, gewidmet sein, und bei einer späteren Gelegenheit sagt der Verfasser selbst von dem vorliegenden Versuche: hic liber vel ,De illustribus viris' vel proprie ,De scriptoribus ecclesiasticis' appellandus est (Hier. Ep. 112, ad Aug., c. 3). Nach einer andern Wendung desselben Vorwortes indessen sollten alle diejenigen, welche über die heiligen Bücher etwas Schriftliches hinterlassen hatten (de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt), also alle christlich-theologischen Schriftsteller zur Sprache kommen. In der Reihenfolge der Autoren giebt sich unzweideutig die Absicht einer chronologischen Anordnung zu erkennen, wenngleich dieselbe im einzelnen nicht ganz folgerichtig durchgeführt worden ist; Antonius (c. 88), um nur ihn zu nennen, steht hinter seinem Biographen Athanasius[2].

Die Schrift erntete reichen Beifall. Augustinus zwar hat sich eine bescheidene Kritik erlaubt, indem er die Aufnahme häretischer Schriftsteller bedauerte, zum mindesten aber eine Kennzeichnung der jedesmaligen Irrlehre dieser Schriftsteller vermifste, aufserdem auch das Verzeichnis der Autoren lückenhaft und unvollkommen fand bezw. Mangel an Konsequenz in der Auswahl der namhaft gemachten Autoren wahrzunehmen glaubte (Aug. Ep. 40, 6, 9). Im übrigen aber ist das Urteil des Altertums, des Mittelalters und auch der neueren Zeit fast ganz und gar aufgegangen in uneingeschränkter Anerkennung. Erst in unsern Tagen sind andere Stimmen laut geworden; warmem Lob ist geringschätziger Tadel gegenübergetreten. Und bis zu einem gewissen Grade wurde dieser Tadel in der That auch als begründet nachgewiesen, insbesondere durch die eingehenden quellenkritischen Untersuchungen v. Sychowskis und Bernoullis. Es sind in der Schrift des hl. Hieronymus mehrere Teile von sehr ungleichem Werte zu unterscheiden. Die Kapitel über die biblischen Autoren sind im wesentlichen dem Neuen Testamente selbst entnommen. Die Kapitel über andere griechische Schriftsteller der drei

[1] Im Anschlufs an Eusebius hat Hieronymus überdies auch drei Juden Aufnahme gewährt: Philo von Alexandrien (c. 11), Josephus Flavius (c. 13) und Justus von Tiberias (c. 14). Ein Heide, Seneca, verdankt seinen Platz unter den viri illustres dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (c. 12).

[2] Näheres bei v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. Münster i. W 1894. S. 35—37: „Die Chronologie in der Schrift De viris illustribus" Übrigens ist es v. Sychowski entgangen, dafs nicht blofs für den Inhalt, sondern auch für die Reihenfolge der Kapitel 1—78 hauptsächlich Eusebius' Kirchengeschichte mafsgebend gewesen ist. S. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Freiburg i. B. 1895. S. v.

ersten Jahrhunderte erweisen sich im grofsen und ganzen als ein Auszug aus der Kirchengeschichte Eusebs[1]. Dieser Auszug aber unterliegt gar mannigfacher Beanstandung. Infolge grofser Flüchtigkeit hat Hieronymus nicht selten seine Vorlage unrichtig gedeutet, hat verschiedene gleichnamige Persönlichkeiten miteinander identifiziert, verschiedene Schriften zu einer einzigen zusammengefafst und eine und dieselbe Schrift in verschiedene Schriften zerlegt, Schriftstellern fremdes Eigentum zugewiesen und Schriften einen fremden Inhalt beigelegt, auch nicht vorhandene Schriften aus Worten Eusebs erschlossen und durch Eusebius bezeugte Schriften mit Stillschweigen übergangen. Endlich hat er wiederholt das von Eusebius dargebotene Material in mehr oder weniger willkürlicher Weise erweitert und ausgeschmückt[2]. Die genannten Kapitel über griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte haben deshalb manche Verwirrung in die altkirchliche Litteraturgeschichte hineingetragen. Anders steht es mit den Kapiteln über lateinische Autoren und griechische Autoren des 4. Jahrhunderts. Hier berichtet Hieronymus aus eigener Kunde, und mag auch dieser Bericht, etwas eilfertig hingeworfen, nicht alle berechtigten Anforderungen befriedigen, so mufs derselbe gleichwohl als eine litterarhistorische Quelle ersten Ranges gelten und dem Verfasser unsern aufrichtigen Dank sichern.

Der lateinische Originaltext der Schrift ist in überaus zahlreichen und zum Teil sehr alten Handschriften überliefert. Ein Manuskript des 13. oder 14. Jahrhunderts, welches jetzt der Stadtbibliothek von Zürich angehört, hat eine griechische Übersetzung aufbewahrt (Migne l. c.), deren Herkunft unbekannt ist. Der erste Herausgeber, Erasmus, glaubte dieselbe jenem Sophronius zueignen zu dürfen, welcher, wie die Schrift De viris illustribus (c. 134) selbst bezeugt, mehrere Werke des hl. Hieronymus ins Griechische übertrug. Aber schon die Eigenart der Sprache der Übersetzung schliefst den Gedanken an einen Zeitgenossen des hl. Hieronymus völlig aus. Nach dem neuesten Herausgeber, v Gebhardt, würde sie etwa im 7 Jahrhundert entstanden sein[3]. Jedenfalls ist sie von einem griechischen Anonymus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bereits benutzt worden.

---

[1] Es fehlt freilich nicht ganz an Ausnahmefällen. Über Hippolytus von Rom und seine schriftstellerische Thätigkeit zeigt sich Hieronymus (De vir. ill. c. 61) viel eingehender unterrichtet als Eusebius (Hist. eccl. VI, 22). Hippolytus ist eben ein griechisch schreibender Abendländer.

[2] Namentlich hat er sehr gerne, offenbar der apologetischen Tendenz seiner Schrift zuliebe, Schriftstellern und Schriften epitheta ornantia zugeteilt, welche in seiner Quelle keine Stütze haben und noch weniger auf eigener Sachkenntnis beruhen (philosophus eloquentissimus c. 20, insignia volumina c. 23, insigne volumen c. 26 etc.)

[3] S. v. Gebhardts Ausgabe, Leipzig 1896, S. VII ff. Ganz ähnlich urteilte übrigens auch schon Vallarsi, S. Hier. opp. ed. alt. II, 817 sqq. (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. XXIII, 597 sqq.).

In Übereinstimmung mit einer Gruppe jüngerer Handschriften des lateinischen Textes weist die griechische Übersetzung zwei kleine Zusätze auf (c. 81 und c. 135), welche bisher als spätere Interpolationen ausgeschieden zu werden pflegten. v. Gebhardt will beide Zusätze der Hand des Verfassers selbst zuweisen und baut auf dieser schmalen Unterlage die Hypothese auf, Hieronymus habe etwa ein Jahr nach der erstmaligen Veröffentlichung, also etwa 393, eine zweite Ausgabe seiner Schrift veranstaltet, deren ältester Texteszeuge eben in der griechischen Übersetzung erhalten sei[1]. Die dieser Übersetzung ausschliefslich eigenen zehn Kapitel über Apostel und Apostelschüler, welche nicht schriftstellerisch thätig waren, sind, wie allgemein anerkannt wird, erst von dem Übersetzer eingeschoben worden.

Über die handschriftliche Überlieferung des lateinischen Textes der Schrift De viris illustribus s. die Prolegomena der noch zu erwähnenden Ausgabe von E. C. Richardson, Leipzig 1896. Die Handschrift, nach welcher Erasmus die griechische Übersetzung der Schrift herausgab (Basel 1516), galt als verloren, bis sie von Bernoulli in der Stadtbibliothek von Zürich wieder aufgefunden wurde; s. C. A. Bernoulli, Zur griechischen Übersetzung von Hieronymus' De viris illustribus: Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1895, Sp. 475 f.

Die Schrift des hl. Hieronymus, lateinisch und griechisch, eröffnet die Sammlung älterer christlicher Litterarhistoriker bei I. A. Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica. Hamburgi 1718. 2° Der lateinische und griechische Text bei Migne, PP. Lat. XXIII, 601—720, ist der Ausgabe von D. Vallarsi, S. Hier. opp. ed. alt. (Venet. 1766—1772) t. II. col. 821—956, entnommen. Anhangsweise liefs Vallarsi der Schrift des hl. Hieronymus die Fortsetzung des Presbyters Gennadius (s. Abs. 2) folgen (col. 965—1016), wie denn diese Fortsetzung schon in den Handschriften mit der Schrift des hl. Hieronymus verbunden zu sein pflegt (vgl. Cassiod. Institt. I, 17). Auch die neuesten Ausgaben bieten Hieronymus und Gennadius in Verbindung miteinander. Die Ausgabe beider Schriften von W Herding, Leipzig 1879. 8°, mufs indessen als unbrauchbar bezeichnet werden. Auch die Ausgaben von C. A. Bernoulli, Freiburg i. B. und Leipzig 1895 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften Heft 11), und von E. C. Richardson, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur Bd. XIV, Heft 1), können nicht recht genügen. Zu der Ausgabe Richardsons vgl. C. Weyman in der Berliner philol. Wochenschrift, Jahrg. 1897, Sp. 138—142. 170—175. Eine Ausgabe mit vollständigerem kritischen Apparat ist von J. Huemer zu erwarten. Die griechische Übersetzung der Schrift des hl. Hieronymus ward in trefflicher Weise herausgegeben durch O. v. Gebhardt, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen a. a. O.).

St. v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus De viris illustribus. Münster i. W 1894 (Kirchengeschichtl. Studien Bd. II, Heft 2). J. Huemer, Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Litterarhistorikern. I. Hieronymus De viris illustribus: Wiener Studien. Zeitschr. f. klass. Philol. Bd. XVI (1894). S. 121—158. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Litteratur. Freiburg i. B. und Leipzig 1895. 8°. (Das Buch behandelt übrigens nicht „den Schriftstellerkatalog", sondern nur die Kapitel 1—78, d. i. denjenigen Teil des

[1] S. v. Gebhardt a. a. O. S. xxi ff.

Kataloges, welcher inhaltlich in den Bereich der Kirchengeschichte des Eusebius fällt, während den Kapiteln 79—135 nur ein äufserst dürftiger „Anhang“ gewidmet ist.) Ebrard hat einst die Vermutung geäufsert, es seien nur Trümmer des ursprünglichen Textes der Schrift De vir. ill. auf uns gekommen (A. Ebrard, Besitzen wir von Hieronymus De viris illustribus den vollständigen Text? — Zeitschr. f. die histor. Theol. Bd. XXXII [1862]. S. 403—411). Diese Ansicht ist völlig antiquiert und durchaus unhaltbar; s. v Sychowski a. a. O. S. 37—44; v. Gebhardt a. a. O. S. XXVIII—XXX. G. Wentzel, Die griechische Übersetzung der Viri inlustres des Hieronymus. Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchrist. Litt. Bd. XIII, Heft 3). Wentzel handelt über Spuren der griechischen Übersetzung in der Epitome aus Hesychius von Milet sowie bei Suidas und bei Photius.

Ein etwa 397 geschriebener Brief des hl. Hieronymus an den römischen Rhetor Magnus, Ep. 70 (bei Vallarsi l. c. I, 425—430; Migne l. c. XXII, 664—668), läfst sich gewissermafsen als Excerpt aus der Schrift De vir. ill. bezeichnen. Ganz wertlos ist der fälschlich unter dem Namen des hl. Hieronymus, anderswo auch unter dem Namen Bedas des Ehrwürdigen auftretende Brief De duodecim doctoribus ad Desiderium oder De luminaribus ecclesiae (über Augustinus, Hilarius, Origenes u. a.) bei Vallarsi l. c. II, 961—964; Migne l. c. XXIII, 723—726.

2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. — Die kleine Schrift des Einsiedlers von Bethlehem ist trotz aller Schwächen im vollsten Sinne des Wortes grundlegend und bahnbrechend geworden. Länger als ein Jahrtausend hindurch haben die Bearbeiter der theologischen Litteraturgeschichte keinen andern Ruhm beansprucht, kein anderes Ziel gekannt, als Fortsetzer des hl. Hieronymus zu sein. Ausdrücklich an Hieronymus anknüpfend, führen sie die theologischen Schriftsteller der Folgezeit vor, tragen auch wohl einzelne ältere Autoren, welche Hieronymus bezw. der jedesmalige Vorgänger unerwähnt gelassen hatte, nach, halten aber Form und Anlage der Schrift De viris illustribus unverändert fest. Eine sehr wertvolle Fortsetzung und Ergänzung lieferte in den Jahren 467—480 der Presbyter Gennadius von Marseille, gleichfalls unter dem Titel „De viris illustribus“ (Migne, PP Lat. LVIII, 1059—1120). In den weitaus meisten Handschriften wird die Schrift gewissermafsen als zweiter Teil der Schrift des hl. Hieronymus angereiht[1], und diese Verbindung entspricht durchaus der Absicht des Verfassers selbst. Das erste Kapitel befafst sich mit einem Schriftsteller, welcher von Hieronymus in catalogo scribarum, wie Gennadius sich ausdrückt[2], nicht erwähnt worden war, und auch die nächst-

[1] Vielleicht erklärt es sich daraus, dafs des Gennadius Schrift in der überlieferten Gestalt eines Vorwortes entbehrt. Das doch wohl vorauszusetzende Vorwort mag bei der Verbindung mit der Schrift des hl. Hieronymus als störend weggelassen worden und in weiterer Folge zu Grunde gegangen sein.

[2] Hieronymus selbst hat einmal von seiner Schrift gesagt: post catalogum plurimorum me quoque in calce voluminis quasi abortivum et minimum omnium Christianorum posui (Ep. 47, ad Desid., c. 3). Später ist die Bezeichnung „catalogus (scriptorum ecclesiasticorum)“ sehr gebräuchlich geworden.

folgenden Kapitel über Autoren des 4. Jahrhunderts, welche bei Hieronymus fehlen, wollen augenscheinlich Nachträge zu der Arbeit des Vorgängers bilden. Die chronologische Anlage des Verzeichnisses wird namentlich gegen Ende durch auffällige Verstöfse durchbrochen, Verstöfse, welche indessen wenigstens teilweise darin gründen, dafs das Ganze nicht in einem Zuge, sondern mit Unterbrechungen niedergeschrieben wurde. Diekamp ist durch scharfsinnige Kombination sehr verschiedenartiger Anhaltspunkte zu dem Ergebnisse geführt worden, es seien in der Entstehung der Schrift drei Perioden zu unterscheiden: „Die ersten 82 Kapitel gehören den Jahren 467—469 an; die letzten 9 Kapitel sind, wohl bei einer zweiten Ausgabe des Schriftchens, zwischen 475 und 485, etwa 477 oder 478, hinzugefügt worden; zwei dieser zuletzt geschriebenen Abschnitte (c. 85 und 90) haben noch kurze Ergänzungen erhalten, die vielleicht am passendsten 480 angesetzt werden." [1] Voraussichtlich wird eine genauere Erforschung der handschriftlichen Überlieferung diese Daten bestätigen. Jedenfalls war es verfehlt, wenn man bis vor kurzem fast allgemein unter Berufung auf ein Schlufskapitel, in welchem von Gennadius selbst die Rede ist und auch eines Schreibens des Gennadius an Papst Gelasius (492—496) gedacht wird, die Abfassung der Schrift in das Ende des 5. Jahrhunderts verlegte. Jenes Schlufskapitel ist ohne Zweifel erst von einer späteren Hand, vermutlich im Hinblick auf das Schlufskapitel der Schrift des hl. Hieronymus, beigefügt worden, wie denn überhaupt des Gennadius Schrift im Laufe der Zeit mannigfache Erweiterungen erfahren hat [2]. Als Quelle für die altkirchliche Litteraturgeschichte darf die Schrift sehr hohen Wert beanspruchen. Gennadius ist, wie Czapla eingehend nachwies, ein Historiker von umfassendem Wissen, treffendem Urteil und ehrlichem Willen. Ab und zu läfst er sich eine gewisse Nachlässigkeit oder Flüchtigkeit zu Schulden kommen, anderswo hat sein dogmatischer Parteistandpunkt (Semipelagianismus) die Objektivität seines Berichtes getrübt; im übrigen wird er, frei von Nebenabsichten, nur von litterarhistorischem Interesse geleitet. In der Bibliographie ist er sicherer und zuverlässiger als in der Biographie, weil er die Schriften zumeist auf Grund eigener Lektüre kennzeichnet, für die Lebensverhältnisse der Autoren hingegen oft auf mündliche oder schriftliche Überlieferung angewiesen ist.

Von geringerer Bedeutung ist die wiederum „De viris illustribus" betitelte Schrift des Erzbischofs Isidor von Sevilla (gest. 636). Dieselbe

---

[1] Diekamp in der Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte XII (1898), 420.

[2] S. die Ausgabe Richardsons, Leipzig 1896, S. xxII ff. — Die Frage nach der Abfassungzeit der Schrift ist namentlich deshalb von gröfserer Wichtigkeit, weil mehrere Autoren, deren Lebensdauer nicht bekannt ist (Salvian, Mochimus, Asklepius u. s. f.), von Gennadius ausdrücklich noch zu den Lebenden gezählt werden.

ist in einer doppelten Fassung überliefert, einer kürzeren, 33 Kapitel zählenden, und einer längeren, um 12 Kapitel reicheren, und die Frage nach der Echtheit dieser 12 Kapitel ist bis in unsere Tage hinein sehr verschieden beantwortet worden. Nach Ebert sind dieselben „offenbar der Zusatz eines Späteren“; nach v. Działowski gehen sie unzweifelhaft auf die Hand Isidors selbst zurück[1]. In gründlicher Ausführung hat v. Działowski die Ansicht vertreten, Isidor habe zuerst jene 12 Kapitel geschrieben und veröffentlicht und später, etwa 610—615, die andern 33 Kapitel folgen lassen; ein Jüngerer habe die beiden Stücke zu dem in Arevalos Ausgabe (Migne, PP Lat. LXXXIII, 1081—1106) vorliegenden Ganzen verbunden. Ein letztes Wort wird sich auch in dieser Frage erst nach umfassenderer Untersuchung der Handschriften sprechen lassen. Sind jene 12 Kapitel echt, so gilt auch von Isidor, was vorhin von Gennadius gesagt wurde, dafs er den Bericht seines Vorgängers nicht blofs fortführt, sondern auch durch Nachträge ergänzt. Durchweg befleifsigt sich Isidor einer grofsen Kürze, und nicht selten bekundet er auch eine grofse Eilfertigkeit. Er schöpft in erster Linie aus den Werken der betreffenden Autoren selbst. Als Excerpist und Kompendiator aber hatte er sich so sehr daran gewöhnt, nach fremden Heften zu arbeiten, dafs er auch über Schriften, welche er selbst in Händen hatte, mit den Worten anderer Berichterstatter redet. Wertvoll sind begreiflicherweise hauptsächlich seine Mitteilungen über spanische Theologen.

Dafs schon Isidors Schüler, Erzbischof Ildefons von Toledo (gest. 667), von neuem die Feder ergriff zu einem Schriftchen „De viris illustribus“ (Migne l. c. XCVI, 195—206), könnte wundernehmen. Allein Ildefons hat auch nur vierzehn „viri“ aufzuzählen, und unter diesen vierzehn finden sich sechs, welche nicht geschriftstellert, sondern durch das mündliche Wort oder auch nur durch das eigene Beispiel gewirkt haben, und unter den acht übrigen findet sich einer, Papst Gregor d. Gr., über welchen bereits Isidor gehandelt hatte, Ildefons aber reichere Auskunft geben zu können glaubte (vgl. das Vorwort). Ildefons hat die Kirche von Spanien und insbesondere den Sprengel von Toledo etwas verherrlichen wollen. Sieben seiner 14 Helden sind Bischöfe von Toledo und zwölf derselben sind geborene Spanier, und da der afrikanische Mönch Donatus (c. 4) später Spanier geworden war, so kommt nur ein Nicht-Spanier, Papst Gregor, zur Sprache. In den Ausgaben pflegt dem Schriftchen des hl. Ildefons ein Artikel über den Verfasser selbst von der Hand seines zweiten Nachfolgers auf dem Stuhle von Toledo, Julianus (680—690), an-

---

[1] Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande I (2. Aufl. Leipzig 1889), 601, Anm. 3. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker. Münster i. W. 1898. S. 81 ff.

gehängt zu werden (Migne l. c. XCVI, 43—44). Julianus, auch ein namhafter Schriftsteller, hat seinerseits wiederum in seinem zweiten Nachfolger, Felix von Toledo (693—698), einen Biographen gefunden (Migne l. c. XCVI, 445—452).

Die angeführten Schriften sind zusammengestellt in der Abs. 1 genannten Bibliotheca ecclesiastica von Fabricius. Dieser Bibliotheca ist der Text der Schrift des Gennadius bei Migne l. c. LVIII, 1059—1120, entlehnt. Die Ausgaben der Schrift des Gennadius von Vallarsi, Herding, Bernoulli, Richardson sind auch schon Abs. 1 erwähnt worden. Eine Ausgabe, welche volleren und tieferen Einblick in das handschriftliche Material gestattet, wird von J. Huemer vorbereitet. Vgl. über des Gennadius Schrift E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae. (Progr.) Lipsiae 1881. 4°. Br. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille De viris illustribus. Münster i. W 1898 (Kirchengeschichtl. Studien IV, 1). J. Huemer, Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Litterarhistorikern. II. Gennadius De viris illustribus: Wiener Studien Bd. XX (1898). S. 141—149. (Die angekündigte Fortsetzung dieser Arbeit Huemers scheint nicht erschienen zu sein.) Fr. Diekamp, Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfaſst? — Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte. Bd. XII (1898). S. 411—420.

Als die beste Ausgabe der spanischen Litterarhistoriker, Isidor, Ildefons, Julianus, Felix, gilt diejenige von F. Arevalo, S. Isidori opp. Romae 1797 ad 1803. t. VII. p. 138—178. Nach dieser Ausgabe ist die Schrift Isidors bei Migne l. c. LXXXIII, 1081—1106, abgedruckt. G. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften De viris illustribus des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo. Münster i. W 1898 (Kirchengeschichtl. Studien IV, 2).

3. Litterarhistoriker des Mittelalters. — Jahrhunderte waren dahingegangen, als der Chronist Sigebert, Benediktinermönch zu Gembloux in Belgien (gest. 1112), den Faden der litterarhistorischen Berichterstattung wieder aufnahm und dieselbe bis in seine Tage hinein fortführte („De viris illustribus" bei Migne, PP Lat. CLX, 547—588). Imitatus Hieronymum et Gennadium, wie er selbst zum Schlusse (c. 171) sagt, stellt Sigebert zunächst über die Kirchenschriftsteller des Altertums, sodann aber namentlich über die lateinischen Theologen des früheren Mittelalters biographische und bibliographische Notizen zusammen, meist recht mager und dürftig, nicht selten schon in der Form eine gewisse Flüchtigkeit verratend. Die byzantinischen Theologen sind dem Gesichtskreise des abendländischen Chronisten entschwunden. Und von den Kirchenschriftstellern des Altertums wird nur ein fast verschwindend kleiner Bruchteil namhaft gemacht, ohne daſs es gelingen wollte, irgend eine Norm zu ermitteln, welche für die Auswahl maſsgebend gewesen wäre. Ganz unverständlich erscheint es Sigebert, daſs Pseudo-Dionysius Areopagita von Hieronymus sowohl wie von Gennadius keiner Erwähnung gewürdigt worden (nimis est mirandum, c. 4). Mehr oder weniger ähnliche Kompendien der theologischen Litteraturgeschichte verfaſsten der Presbyter Honorius von

Augustodunum (Autun?) in den Jahren 1122—1125 („De luminaribus ecclesiae" bei Migne l. c. CLXXII, 197—234), der sogen. Anonymus Mellicensis (nach dem Benediktinerstifte Melk in Niederösterreich, dem Fundorte der zuerst bekannt gewordenen Handschrift), welcher um 1135, wahrscheinlich im Kloster Prüfening bei Regensburg, schrieb („De scriptoribus ecclesiasticis" bei Migne l. c. CCXIII, 961—984), der Autor des fälschlich dem Scholastiker Heinrich von Gent (gest. 1293) zugeschriebenen Buches „De viris illustribus" Weit reicher an Umfang und Inhalt, 963 Schriftsteller und zwar auch Nichttheologen behandelnd, ist das Werk des gelehrten Abtes Johannes Trithemius (gest. 1516) „De scriptoribus ecclesiasticis", fertiggestellt im Jahre 1494. Der Wert desselben liegt aber ebenfalls in den Angaben über Schriftsteller der jüngeren Vorzeit. Die Hauptfundgruben alles Wissens um die litterarische Thätigkeit der Väter bleiben auch für Trithemius die Schriften des Hieronymus und des Gennadius.

In Verbindung mit ihren Vorgängern stehen die genannten Litterarhistoriker in der Bibliotheca ecclesiastica von Fabricius. Dieser Ausgabe sind die Texte des Sigebert, des Honorius und des Anonymus Mellicensis bei Migne ll. cc. entnommen. Über Sigebert von Gembloux handelt W Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, 6. Aufl. Berlin 1893—1894, II, 155—162; über Sigeberts Schrift De viris illustribus im besondern vgl. S. Hirsch, De vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis. Berolini 1841. 8°. p. 330—337. Über Honorius von Augustodunum s. den betr. Artikel in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. VI, 268—274, von Stanonik; H. Hurter, Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae IV (Oeniponte 1899), 24—26. Vgl. J. Kelle, Über Honorius Augustodunensis und das Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae. Wien 1901 (Aus den Sitzungsberichten der philos.-historischen Klasse der Wiener Akademie). Eine treffliche Sonderausgabe des Anonymus Mellicensis lieferte E. Ettlinger, Der sog. Anonymus Mellicensis De scriptoribus ecclesiasticis. Text- und quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung. Karlsruhe 1896. 8°. Über die unter dem Namen Heinrichs von Gent gehende Schrift s. B. Hauréau, Mémoire sur le „Liber de viris illustribus" attribué à Henri de Gand: Mémoires de l'Institut Nat. de France, Académie des inscriptions et belles-lettres t. XXX, 2e partie, Paris 1883, p. 349—357. Des Trithemius Werk De scriptoribus ecclesiasticis wird eingehend besprochen von J. Silbernagl, Johannes Trithemius, 2. Aufl. Regensburg 1885, S. 59—65.

An das Werk des Trithemius wird bei Fabricius (a. a. O.) noch eine Fortsetzung angeschlossen: des Aubertus Miraeus, gest. 1640 als Domdechant zu Antwerpen, Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis et a tempore, quo desinit Trithemius, de scriptoribus saeculi XVI et XVII libri duo. Aufserdem hat ein lokalgeschichtliches Werk bei Fabricius Aufnahme gefunden: des Petrus Diaconus, gest. nach 1140 als Archivar zu Monte Cassino, De viris illustribus monasterii Casinensis opusculum, cum supplemento Placidi Romani (Migne l. c. CLXXIII, 1009—1062).

Zwei erst kürzlich ans Licht gezogene litterarhistorische Versuche des Mittelalters, ein Dialogus super auctores sive Didascalon von ungenannter Hand und ein Gedicht Hugos von Trimberg unter dem Titel Registrum multorum auctorum aus dem Jahre 1280, sind der altklassischen Litteratur ge-

widmet und erwähnen von den altkirchlichen Schriftstellern fast nur einige Dichter. Auffallenderweise sind es auch ganz dieselben altkirchlichen Schriftsteller, welche in beiden Schriften auftreten, nämlich aufser Boethius die Dichter Juvencus, Prudentius, Sedulius, Prosper, Arator. Der damit gegebene Zusammenhang der beiden Schriften untereinander bedarf noch erst der Aufklärung. Das Gedicht Hugos wurde vollständig zuerst herausgegeben von J. Huemer, Das Registrum multorum auctorum des Hugo von Trimberg. Ein Quellenbuch zur lateinischen Litteraturgeschichte des Mittelalters: Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, philos.-hist. Klasse. Bd. CXVI (1888). S. 145—190. Vgl. A. Ebner, Eine zweite Handschrift des Registrum auctorum von Hugo von Trimberg: Hist. Jahrbuch. Bd. XI (1890). S. 283 bis 290. Der Dialogus, anonym überliefert, wurde unter dem Namen Konrads von Hirschau zum ersten Male herausgegeben von G. Schepfs: Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon. Eine Litteraturgeschichte aus dem 12. Jahrhundert. Würzburg 1889. 8°. Einen Schriftsteller Konrad von Hirschau scheint es indessen nicht gegeben zu haben, und der Dialogus ist wohl nicht ins 12., sondern ins 13. Jahrhundert zu verweisen; s. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der k. Bibliothek zu Berlin. Bd. I (Die Handschriften-Verzeichnisse der k. Bibliothek zu Berlin, Bd. XII. Berlin 1893), S. 137

4. Das 16., 17 und 18. Jahrhundert. — Seit dem 15. Jahrhundert nahm das Studium der kirchlichen Litteratur des Altertums einen früher nie geahnten Aufschwung. Die Humanisten förderten eine Menge unbekannter Werke lateinischer und insbesondere auch griechischer Kirchenschriftsteller zu Tage, die These der Reformatoren von einer allmählich immer weiter gegangenen Entartung des Urchristentums mufste dem bereits erwachten Interesse neue Nahrung geben, und im 17 und 18. Jahrhundert waren es namentlich die Gelehrten der Benediktiner-Kongregation von St. Maurus in Frankreich, welche die eingeleitete Bewegung mächtig und nachhaltig förderten, indem sie in trefflichen, zum Teil mustergültigen Textausgaben der staunenden Welt ein Quellenmaterial unterbreiteten von geradezu unübersehbarer Fülle und Mannigfaltigkeit. „Nur ein Riesenfleifs von Hunderten, zusammengehalten und geleitet durch den Gehorsam und gestählt durch die Entsagung, war fähig, solche Werke zu schaffen.“ [1] Erwähnt seien wenigstens die Namen der Mauriner H. Ménard (gest. 1644), J. L. d'Achery, Dacherius (gest. 1685), J. du Frische (gest. 1693), J. Mabillon (gest. 1707), Th. Ruinart (gest. 1709), R. Massuet (gest. 1716), J. Martianay (gest. 1717), A. A. Touttée (gest. 1718), P Coustant (gest. 1721), N. le Nourry (gest. 1724), D. de Sainte-Marthe, Sammarthanus (gest. 1725), J. Garnier (gest. 1725), Ch. de la Rue (gest. 1739), E. Martène (gest. 1739), B. de Montfaucon (gest. 1741), Pr. Maran (gest. 1762), A. Durand (gest. 1773), Ch. Clemencet (gest. 1778). Aufser den Maurinern waren als Herausgeber patristischer Texte thätig die Jesuiten Fronton du Duc oder le Duc, Ducaeus

[1] Braunmüller in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., VIII, 1066.

(gest. 1624), J. Gretser (gest. 1625), H. Rosweyde (gest. 1629), J. Sirmond (gest. 1651), J. Bolland (gest. 1665), J. Garnier (gest. 1681)[1], P Fr. Chifflet (gest. 1682), der Dominikaner Fr. Combefis (gest. 1679), die Privatgelehrten J. B. Cotelier (gest. 1686), St. Baluze (gest. 1718) u. v a.

Der altkirchlichen Litteraturgeschichte waren neue Felder erschlossen und neue Ziele gesteckt. Die Mauriner (Mabillon, de Montfaucon) hatten die Gesetze historischer Quellenforschung herausgestellt, und auf dem Gebiete der altkirchlichen Litteratur war fast allenthalben die geschichtliche Wirklichkeit erst der legendarischen Umhüllung zu entwinden. Manche der ehrwürdigen Väter der Vorzeit waren im Laufe der Jahrhunderte sagenumwobene Traumgestalten geworden, zahlreiche Schriftwerke des Altertums hatten den Namen ihres rechtmäfsigen Eigentümers eingebüfst, gerade die von der Nachwelt am höchsten geschätzten Werke hatten mannigfache Entstellungen des Wortlautes erfahren. Die Erkenntnis und Würdigung der neuen Aufgaben hat sich indessen nur sehr langsam Bahn brechen können. Auch ist es bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein bei den Litterarhistorikern Sitte geblieben, die gesamte kirchliche Litteratur sich zum Vorwurf zu nehmen, und da nicht selten auch die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes in die Darstellung einbezogen wurden, so mussten die Kirchenväter in dem jetzt gebräuchlichen Sinne des Wortes sich mit einem verhältnismäfsig bescheidenen Raume begnügen. Meist ward ihr Lebenslauf und ihre litterarische Wirksamkeit geschildert, mitunter auch ihre Lehranschauung nach dieser oder jener Seite hin gekennzeichnet.

Hervorragenderes leisteten die Katholiken Rob. Kardinal Bellarmin (gest. 1621): De scriptoribus ecclesiasticis, L. E. Dupin (gest. 1719): Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, N. le Nourry (gest. 1724): Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, R. Ceillier (gest. 1761): Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, D. Schram (gest. 1797): Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum, G. Lumper (gest. 1800): Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum. Neben ihnen sind namentlich die reformierten Theologen W Cave (gest. 1713): Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, und C. Oudin (gest. 1717; früher Prämonstratenser, seit 1690 Protestant): Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, zu nennen. Die kleineren Schriften der Lutheraner J. Gerhard (gest. 1637): Patrologia, J. Hülsemann (gest. 1661): Patrologia, J. G. Olearius (gest. 1711): Abacus patrologicus u. a.

---

[1] Der Jesuit Jean Garnier ist nicht zu verwechseln mit dem vorhin genannten Mauriner Julien Garnier.

haben jenem Worte Eingang und Verbreitung verschafft, welches im 19. Jahrhundert der mehr oder weniger stehende Titel der altkirchlichen Litteraturgeschichte werden sollte. Freilich hatte das Wort im Munde jener Autoren noch eine weiter greifende Bedeutung; die „Lehre von den Vätern" war eine bis in das Mittelalter oder auch bis in die Neuzeit hineinreichende Übersicht über die Geschichte der christlich-theologischen Litteratur. Auch Gerhards Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum erstreckt sich bis ins Mittelalter; die primitiva ecclesia ist nicht schlechtweg die Urkirche, sondern die von den angeblichen späteren Neuerungen noch unberührte Kirche. In katholischen Kreisen war das Wort „Vater", „Kirchenvater" im 17 Jahrhundert schon längst ein Ehrenname geworden, welcher nur Kirchenschriftstellern des hohen Altertums zuerkannt wurde, und zwar nicht allen, sondern nur denjenigen, welche dank der kirchlichen Korrektheit ihres Lehrvortrages und der ausnehmenden Heiligkeit ihres Lebenswandels eines besondern Ansehens sich erfreuten. Man unterschied deshalb unter den Kirchenschriftstellern des Altertums zwischen patres und scriptores ecclesiastici.

Einzelne Väter sind eingehender als in den Bearbeitungen der Patrologie in anderweitigen historischen Darstellungen behandelt und gewürdigt worden, insbesondere in dem berühmten kirchengeschichtlichen Werke von Le Nain de Tillemont (gest. 1698) und in der grofsen Materialiensammlung zur griechischen Litteraturgeschichte von J. A. Fabricius (gest. 1736). Eine besondere Erwähnung verdient noch die Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum von C. Tr. G. Schönemann (gest. 1802), welche mit Recht bis zur Stunde ein beliebtes Nachschlagebuch für die Geschichte der Ausgaben der lateinischen Väter geblieben ist.

Rob. Card. Bellarminus S. J., De scriptoribus ecclesiasticis liber unus. Cum adiunctis indicibus undecim et brevi chronologia ab orbe condito usque ad annum 1612. Romae 1613. 4°. Coloniae Agr. 1613. 8°. Die zahlreichen späteren Ausgaben verzeichnet A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus (nouv. éd.) I, 510. Bellarmin behandelt auch die biblischen Schriftsteller und geht bis zum Jahre 1500. Nachträge und Ergänzungen zu seinem Werke veröffentlichten Ph. Labbe S. J. (Paris 1660) und C. Oudin O. Praem. (Paris 1686). Eine Fortsetzung, von 1500 bis 1600, schrieb A. du Saussay (Toul 1665). — L. E. Dupin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Paris 1686 ss. 8°. Die einzelnen Teile des umfangreichen Werkes, welche in Verbindung miteinander eine Geschichte der christlich-theologischen Litteratur bis auf die Tage des Verfassers darstellen, erschienen unter verschiedenen Titeln und füllen in verschiedenen Ausgaben eine verschiedene Anzahl von Bänden. Vgl. Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres (Paris 1727—1745) II, 31—37. Schon der erste Band vom Jahre 1686, welcher über die theologischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte handelte, erregte durch sehr unkirchliche Haltung vielen Anstofs, und am 10. Mai 1757 ward das ganze Werk auf den Index gesetzt; s. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher

(Bonn 1883—1885) II, 586. Vgl. R. Simon, Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des Prolégomènes de la bible publiés par M. E. Dupin. Paris 1730. 3 vols. 8° — N. le Nourry O. S. B., Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam: in quo quicquid ad eorum scripta et doctrinam variosque scribendi et docendi modos pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur. Paris. 1703—1715. 2 tom. 2°. Der erste Band, auch schon 1694—1697 in Gestalt von zwei Oktavbänden ausgegeben, reicht von den Zeiten der Apostel bis zu Klemens von Alexandrien, der zweite behandelt die lateinischen Apologeten des 3. und 4. Jahrhunderts. Vgl. Hurter, Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae, ed. alt., II, 1117—1119. Die Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum war 1677 zu Lyon in 27 Foliobänden erschienen. — R. Ceillier O. S. B., Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Paris 1729—1763. 23 tom. 4°. Ceillier beginnt mit Moses und schliefst mit Wilhelm von Auvergne (gest. 1248). Eine Table générale des matières zu Ceilliers Werk lieferte Et. Rondet, Paris 1782. 2 Bde. 4°. Eine neue Ausgabe des ganzen Werkes erschien 1858—1869 zu Paris in 16 Bänden 4°. Vgl. Hurter l. c. II, 1375 -1376. — D. Schram O. S. B., Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum. Aug. Vind. 1780—1796. 18 tom. 8°. Die Bände 16 und 17 gelten dem hl. Ambrosius, Band 18 dem hl. Epiphanius. — G. Lumper O. S. B., Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum eccles. trium primorum saeculorum, ex virorum doctissimorum litterariis monumentis collecta. Aug. Vind. 1783—1799. 13 tom. 8°.

G. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria a Chr. n. usque ad saec. XIV Lond. 1688. 2°. H. Wharton, Appendix ad historiam litterariam Cl. V Guil. Cave, in qua de scriptoribus eccles. ab a. 1300 ad a. 1517 pari methodo agitur. Lond. 1689. 2°. In Verbindung mit dieser Fortsetzung Whartons wurde Caves Werk noch oft gedruckt. Als die beste Ausgabe gilt die 1740—1743 zu Oxford erschienene, 2 Bde. 2°. — C. Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis. Lips. 1722. 3 tom. 2° Der erste Band handelt de scriptoribus ecclesiae antiquis, der zweite umfafst die Jahrhunderte 9—12, der dritte bringt die Jahrhunderte 13—15 und die Indices.

Joh. Gerhardi Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum. Accesserunt de scholasticis ac historiae ecclesiasticae scriptoribus, tum aliis quoque recentioribus nonnullis iudicia varia. Jenae 1653. 8°; ed. 2. s. l. 1668; ed. 3. Gerae 1673. Das Buch beginnt mit Hermes (Hermas) und schliefst mit Bellarmin. — In betreff der Patrologia J. Hülsemanns, welche durch J. A. Scherzer 1670 zu Leipzig herausgegeben wurde, mufs auf Th. Ittig, Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus eccles. egerunt, Lips. 1711, p. 32—33, verwiesen werden. — J. Gottfr. Olearius, Abacus patrologicus s. primitivae et succedaneae ecclesiae christianae patrum atque doctorum maioris minorisve autoritatis, historicorum item et scholasticorum eorumque aetatis, patriae, sortis etc. ut et, quae extant, scriptorum alphabetica enumeratio. Jenae 1673. 8° Der Sohn des Verfassers, J. Gottl. Olearius, gab das Werk vermehrt und erweitert von neuem heraus unter dem Titel J. Gottfr. Olearii Bibliotheca scriptorum eccles. Jenae 1710—1711. 2 tom. 4°. Dasselbe erstreckt sich über die Jahrhunderte 1—16.

L. S. le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux; avec une chronologie et des notes. Paris 1693—1712. 16 tom. 4°.

Das Werk, welches mit dem Jahre 513 abschliefst, ward in der Folge noch öfters aufgelegt. Vgl. v. Hefele in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., XI, 1740—1743. — I. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca s. notitia scriptorum veterum graecorum. Hamburgi 1705—1728. 14 voll. 4°. Neue, aber nicht zum Abschlufs gekommene Ausgabe von G. Chr. Harles, Hamb. 1790—1809. 12 voll. 4°. Index in I. A. Fabricii Bibliothecae Graecae editionem G. Chr. Harlesii. Lips. 1838. 4°. — C. Tr. G. Schoenemann, Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem. Lips. 1792—1794. 2 tom. 8°. Der im Vorwort des zweiten Bandes verheifsene dritte Band ist nicht erschienen.

Über andere patrologische Werke des 16. und 17 Jahrhunderts s. Th. Ittig, Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt. Lips. 1711. 8°. Andere patrologische Werke des 18. Jahrhunderts sind verzeichnet bei Walch-Danz, Bibliotheca patristica, Jenae 1834, p. 5—18; bei Engelmann Preufs, Bibliotheca scriptorum classicorum, 8. Aufl. Leipz. 1880—1882, II, 23—25; bei Richardson, Bibliographical Synopsis, in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des Übersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, p. 119—123.

5. Die neueste Zeit. — Auch im 19. Jahrhundert ist das Material der altkirchlichen Litteraturgeschichte in stetem Wachsen begriffen geblieben. Das Auge der Mauriner war doch nicht überall hingedrungen. Die Bibliotheken des Abend- und des Morgenlandes boten noch reichen Stoff zu neuen Entdeckungen, Entdeckungen, welche vielfach auch die kühnsten Hoffnungen übertreffen sollten. Als Herausgeber unbekannter griechischer und lateinischer Schriften aus der Blütezeit der Patristik haben namentlich die Kardinäle A. Mai (gest. 1854) und J. B. Pitra (gest. 1889) sich unsterbliche Lorbeeren gesammelt, und die nicht mit Unrecht oft gerügte Mangelhaftigkeit ihrer Editionen findet eben in dem staunenswerten Umfange derselben eine Erklärung und Entschuldigung. Es wurden aber auch ganz neue Litteraturgebiete blofsgelegt. Die litterarischen Denkmäler der alten syrischen Kirche, welche zuerst J. S. Assemani (gest. 1768) gleichsam von ferne dem Abendlande gezeigt hatte, wurden in fortschreitendem Masse durch Ausgaben und Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht. Pl. Sukias Somal, Generalabt der Mechitaristen-Kongregation von San Lazzaro (gest. 1846), sammelte zum erstenmal die Bausteine zu einer Geschichte der armenischen Litteratur, und die Mitglieder seiner Kongregation haben seitdem gerade auf dem Boden der altarmenischen Kirche eine Reihe von Schätzen gehoben. Und in den letzten Decennien des 19. Jahrhunderts sind sogar verschiedene griechische Litteraturwerke aus den ersten Jahrhunderten zu Tage gefördert worden, allerdings meist nur bruchstückweise und trümmerhaft[1]. Dafs

[1] Vgl. G. V Lechler, Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums. Leipzig 1886. 8° (Handelt über die während der Jahre 1836—1886 gemachten Funde zu der christlichen Litteratur der sechs ersten Jahrhunderte.) P. Savi,

gleichzeitig viele früher schon edierte Texte auf Grund der Handschriften einer Revision unterzogen wurden und nicht selten eine sehr einschneidende Umgestaltung sich gefallen lassen mufsten, braucht nach dem Gesagten wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Fast gleichen Schritt mit der Erforschung des Materials hielt die Sichtung, Bearbeitung und Ausbeutung desselben. Namentlich in Deutschland, England und Nordamerika machte sich ein immer reger und allgemeiner werdendes Interesse für die patristische Litteratur bemerkbar. Die protestantische Theologie wandte sich mit ausgesprochener Vorliebe den Problemen der christlichen Urzeit zu; die klassische Philologie wusste die frühere Geringschätzung der christlich-theologischen Litteratur mehr und mehr zu überwinden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts drängte sich eine Flut von Monographien, welche diesen oder jenen Zweig des altchristlichen Schrifttums, diesen oder jenen Schriftsteller, diese oder jene Schrift tiefer zu erfassen und allseitiger zu beleuchten versuchten. In unsern Tagen haben protestantischerseits insbesondere A. Harnack und Th. Zahn, katholischerseits vor allen Fr. X. v. Funk mannigfache Einzelfragen in besondern Abhandlungen erörtert, welche durch Geist und Wissen das Urteil des Lesers gefangen nehmen. Nicht geringer freilich ist, dank dem etwas ungestüm gewordenen Eifer, die Zahl der minderwertigen und gänzlich verfehlten Versuche. Es war ein Kenner der Verhältnisse, welcher den Liebhabern der altchristlichen Litteraturgeschichte die dreifache Bitte vorzutragen sich erlaubte: „1. man möge nicht alles sofort drucken lassen, was einem am Schreibtisch einfällt; 2. man möge nicht jeden Einfall oder eine mehr oder weniger fest begründete Hypothese als ausgemacht behandeln und noch weniger andern einen Vorwurf daraus machen, wenn sie mit ihrer Anerkennung zurückhalten; 3. man möge sich thunlichst kurz fassen“ [1]

Zusammenfassende Arbeiten veröffentlichten auf katholischer Seite J. A. Möhler (gest. 1838), M. Permaneder (gest. 1862), J. Fessler (gest. 1872), J. Alzog (gest. 1878), J. Nirschl u. a. Die bedeutendste

---

Delle scoperte e dei progressi realizzati nell' antica letteratura cristiana durante l'ultimo decennio. Siena 1893. 8⁰ H. Kihn, Les découvertes récentes dans la patristique des deux premiers siècles: Compte rendu du III[e] Congrès scientifique internat. des Catholiques, sect. II (Bruxelles 1895), p. 179—198. Ders., Die neuesten Entdeckungen auf patristischem Gebiete: Compte rendu du IV[e] Congrès scientifique internat. des Catholiques, sect. I (Fribourg, Suisse, 1898), p. 210—215. Ders., Die neuesten Funde auf dem patristischen Gebiete: Theol.-praktische Monatsschrift, Bd. XI (1901), S. 73—82. A. Harnack, Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte: Preufs. Jahrbücher, Bd. XCII (1898), S. 193—219. G. Krüger, Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (1889—1898). Giefsen 1898. (Vorträge der theol. Konferenz zu Giefsen. 14. Folge.)

[1] G. Krüger, Eine Bitte: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, Bd. XXXIX (1896), S. 169—174.

Leistung stellen die Institutiones Patrologiae Fesslers dar, wegen des Reichtums und der Zuverlässigkeit der Einzelangaben von bleibendem Werte. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war es mehr und mehr üblich geworden, die Kirchenschriftsteller des Altertums, mit Ausschlufs derjenigen der späteren Zeit, zum besondern Gegenstande litterarhistorischer Darstellung zu machen, und auch über die Abgrenzung des christlichen Altertums ward ein gewisses Übereinkommen dahin erzielt, dafs man die griechische Litteratur bis auf Johannes von Damaskus (gest. um 754) und die lateinische bis auf Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) hinab zu verfolgen pflegte. Als Titel der Darstellung, welche das Leben, die Schriften und die Lehre der Kirchenschriftsteller betraf, hatte sich das vorhin erwähnte Wort „Patrologie“ eingebürgert. Einzelne Autoren wählten die Aufschrift „Patrologie und Patristik“, indem sie das Leben und die Schriften der heiligen Väter der Patrologie, die Lehre derselben der Patristik (theologia patristica) als ihren eigentümlichen Anteil zuwiesen. Erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben auch protestantische Theologen zusammenhängende Bearbeitungen vorgelegt, sich aber in der Regel auf die drei ersten christlichen Jahrhunderte beschränkt; so J. Donaldson, Ch. Th. Cruttwell, A. Harnack, G. Krüger. Harnack führt in dem ersten Teile seines noch unvollendeten, grofs angelegten Werkes das Material der altchristlichen Litteraturgeschichte bis auf Eusebius von Cäsarea in einer Vollständigkeit vor, wie sie bis dahin noch nie erreicht und auch noch nie erstrebt worden war. Krüger will gleichfalls, wenn auch nur in Form eines Grundrisses, eine altchristliche Litteraturgeschichte bieten, welche im Unterschiede von der Patrologie das gesamte Schrifttum der christlichen Vorzeit nach rein litterarischen Gesichtspunkten kennzeichnen und würdigen soll.

Der christlich-griechischen Litteratur des Altertums hat P Batiffol, den griechischen Theologen des byzantinischen Zeitalters A. Ehrhard eine gesonderte Bearbeitung gewidmet. Die alten lateinischen Kirchenschriftsteller kommen auch in den Werken über römische Litteraturgeschichte von Bähr, Teuffel-Schwabe und Schanz sowie namentlich auch in Eberts Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande zur Behandlung.

Werke katholischer Autoren. Fr. W Goldwitzer, Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer vom 1. bis 13. Jahrhundert. Landshut 1828. 8°. Ders., Patrologie verbunden mit Patristik. Bearbeitet für Theologen. Nürnberg 1833—1834. 2 Bde. 8°. — J. B. J. Busse, Grundrifs der christlichen Litteratur, von ihrem Ursprunge an bis zur Erfindung und Ausbreitung der Buchdruckerei. Ein notwendiges Handbuch zur Patrologie und Patristik für angehende Theologen. Münster 1828—1829. 2 Bde. 8° — J. A. Möhlers Patrologie oder christliche Litterärgeschichte. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben von F. X. Reithmayr. Bd. I: Die ersten drei Jahrhunderte. Regensburg 1840. 8°. (XVI u. 968 S.) Mehr

ist nicht erschienen. Eine französische Übersetzung des ersten Bandes veröffentlichte J. Cohen, Löwen 1844. 8°. — M. Permaneder, Bibliotheca patristica. Tom. I: Patrologia generalis; tom. II: Patrologia specialis, vol. I, pars 1—3. Landishuti 1841—1844. 2 voll. 8°. Der zweite Band, die Patrologia specialis, umfafst die drei ersten Jahrhunderte. Mehr ist nicht erschienen. — J. Fefsler, Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit J. F Oeniponte 1850—1851. 2 tom. 8°. Denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann. Ibid. 1890—1896. — J. Alzog, Grundrifs der Patrologie oder der älteren christlichen Litterärgeschichte. Freiburg i. B. 1866. 8°; 4., verbesserte Aufl. 1888. Französische Übersetzung von Abbé Bélet, Paris 1867. 8° — J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Mainz 1881—1885. 3 Bde. 8°. Es „ist in diesem Lehrbuche mit der Patrologie auch die Patristik verbunden worden, indem wichtige patristische Texte für die Hauptpunkte der christlichen Lehre mit den eigenen Worten der einzelnen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller beigefügt wurden" Bd. I, Vorw. S. IV. — O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg i. B. 1894. 8°; 2., grofsenteils neu bearbeitete Aufl. 1901. Eine französische Übersetzung der ersten Ausgabe von P Godet und C. Verschaffel erschien 1898 bis 1899 zu Paris in 3 Bdn. 8°: Les Pères de l'Église, leur vie et leurs oeuvres. — J. Rézbányay, Compendium Patrologiae et Patristicae una cum selectis partibus ex operibus SS. Patrum classicis, in usum academicum et privatum, celeberrimis auctoribus ac editoribus recentissimis inhaerens, pro manuductione ad praelectiones patristicas in lyceo episcopali Quinqueecclesiensi. Quinqueecclesiis 1894. 8°. — D. G. Carvajal, Institutiones Patrologiae. Oviedo 1896. 8°. — Kleinere Lehrbücher dürfen hier übergangen werden.

Werke protestantischer Autoren. J. Donaldson, A critical history of Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. I: The Apostolical Fathers. London 1864. 8°; 2. ed. 1874. Vol. II—III: The Apologists. 1866. Mehr ist nicht erschienen. — O. Zöckler, Geschichte der theologischen Litteratur (Patristik). Nördlingen 1889 (Handbuch der theologischen Wissenschaften, Supplementband zur 1. und 2. Aufl.). — Ch. Th. Cruttwell, A literary history of early Christianity, including the Fathers and the chief heretical Writers of the Ante-Nicene Period. For the use of Students and General Readers. London 1893. 2 vols. 8°. — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen. Leipzig 1893. 8° (LXI u. 1020 S.); Teil II: Die Chronologie. Bd. I: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen. 1897 Nachträge zu dem ersten Teile bei Harnack, Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen u. s. f. XII, 1). — G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. 1. und 2. Aufl. Freib. i. B. und Leipz. 1895 (Grundrifs der theologischen Wissenschaften, zweite Reihe, dritter Band). Dazu Nachträge, 1897. Eine englische Übersetzung der Schrift besorgte Ch. R. Gillet, New York 1897. 8°.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque par P Batiffol. Paris 1897. 12°; 3e éd. 1901. Batiffol geht hinab bis auf Kaiser Justinian I. (527—565). Die griechischen Theologen der byzantinischen Zeit behandelt A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453), 2. Aufl. München 1897, S. 37—218. Die griechische Kirchenpoesie der genannten

Zeit bespricht Krumbacher ebd. S. 653—705. In W Christs Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinians, 3. Aufl. München 1898, sind die christlichen Schriftsteller in einen Anhang verwiesen, und diesem Anhange ist nur sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden.

J. Chr. F Bähr, Geschichte der römischen Litteratur. Bd. IV (Supplementband): Die christlich-römische Litteratur, Abteilung 1—3. Karlsruhe 1836—1840. 8° Abt. 1: Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, erschien 1872 in 2. Aufl. — W S. Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur. Neu bearbeitet von L. Schwabe. 5. Aufl. Leipzig 1890. 2 Bde. 8° — M. Schanz, Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Teil III: Die Zeit von Hadrian (117) bis auf Konstantin (324). München 1896. 8°. — Besondere Berücksichtigung verdient A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des 11. Jahrhunderts. Bd. I: Geschichte der christlich-lateinischen Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls d. Gr. Leipzig 1874. 8°; 2. Aufl. 1889. — Viel weniger befriedigt M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Stuttgart 1891. 8°.

Die Bearbeitungen der altsyrischen und der altarmenischen Litteratur sollen später geeigneten Ortes namhaft gemacht werden.

Recht brauchbar, relativ vollständig und im allgemeinen zuverlässig ist ein englisches Sammelwerk über die ersten acht Jahrhunderte: A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines; during the first eight centuries. Edited by W Smith and H. Wace. Vol. I: A—D. London 1877. 8°; vol. II: Eaba—Hermocrates. 1880; vol. III: Hermogenes—Myensis. 1882; vol. IV: N—Z. 1887. „This Work is designed to furnish, in the form of a Biographical Dictionary, a complete collection of materials for the History of the Christian Church from the time of the Apostles to the age of Charlemagne, in every branch of this great subject except that of Christian Antiquities.“ Vol. I, pref. p. IX. Eine Reihe von Artikeln bilden kleine Monographien.

§ 2. Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Litteraturgeschichte.

(1. Die alte Patrologie. 2. Die moderne altchristliche Litteraturgeschichte. 3. Schlufsfolgerungen.)

1. Die alte Patrologie. — Die Patrologie, wie sie sich nach dem Gesagten seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der christlich-theologischen Litteraturgeschichte abzweigte, handelte ihrem Namen entsprechend von den Vätern oder Kirchenvätern. Kirchenväter aber hiefsen die als Zeugen des Glaubens der Kirche besonders hervorragenden theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums. Die andern theologischen Schriftsteller dieses Zeitraums, welche sich auch zu dem Glauben der Kirche bekannt hatten, aber nicht mit dem Ehrentitel eines Vaters geschmückt wurden, bezog die Patrologie, ohne deshalb auf ihren Namen verzichten zu müssen, gleichfalls in den Rahmen ihrer Aufgabe ein, um einen in sich abgeschlossenen Gegenstand der Behandlung zu gewinnen und die Entwicklung der kirchlichen Litteratur im Zusammenhange vorführen zu können. Der Ursprung und die Bedeutung der Bezeichnungen „Kirchenvater“ und

„Kirchenschriftsteller“ bleibt einer besondern Erörterung vorbehalten (§ 3). An dieser Stelle kommt es nur darauf an, festzustellen, dafs die Patrologie eine Geschichte der altkirchlichen Litteratur, d. h. der theologischen Litteratur des Altertums, welche auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht, war oder doch sein wollte.

Die Darstellung pflegte im allgemeinen nicht sowohl von litterarischen als vielmehr von theologischen Gesichtspunkten beherrscht zu sein. Nicht die jeweilige Form des patristischen Schrifttums, sondern der Inhalt, speziell der theologische Lehrgehalt desselben ward in den Vordergrund gerückt. Die Patrologie hat es nie anders gewufst, als dafs sie eine theologische Wissenschaft sei, sie ist sogar lange Zeit hindurch sehr geneigt gewesen, sich als eine blofse Hilfswissenschaft der Dogmatik zu betrachten. Es blieben naturgemäfs für die Bearbeitung des Stoffes dieselben Rücksichten mafsgebend, welche die Wahl und Abgrenzung des Stoffes bestimmt hatten. Das Recht, einen verhältnismäfsig kleinen Abschnitt der christlich-theologischen Litteraturgeschichte als besonderes Ganzes für sich zu behandeln, hatte man der eigentümlichen und einzigartigen Bedeutung entnommen, welche gerade dieser Abschnitt beanspruchen durfte, nicht aus litterarischen, sondern aus theologischen Gründen. Die Väter der ersten Jahrhunderte sind und bleiben die berufenen Dolmetscher des Denkens und Fühlens der alten Christenheit, sie haben insbesondere das Glaubensbewufstsein der alten Kirche für alle Zeiten urkundlich festgelegt. Mochten neuere christliche Konfessionen noch so entschieden das katholische Traditionsprinzip bekämpfen, sie haben gleichwohl, durch die Natur der Sache gedrängt, nicht umhin gekonnt, für noch so widersprechende Aufstellungen in der kirchlichen Litteratur des Altertums einen Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt zu suchen [1].

Erst nach und nach ist es der Patrologie zum Bewufstsein gekommen, dafs sie ihrer formalen Seite nach eine historische Wissenschaft ist, welche als solche an die allgemeinen Gesetze historischer Forschung und historischer Darstellung gebunden bleibt. Dank dem gewaltigen Aufschwunge der Geschichtswissenschaft im allgemeinen und der Fülle unerwarteter Entdeckungen auf patristischem Gebiete im besondern mufste diese Erkenntnis in neuester Zeit immer tiefer Wurzel fassen. Aus Freundes- wie aus Feindeskreisen erscholl lauter und lauter der Ruf nach einer geschichtswissenschaftlichen Betrachtungs- und Behandlungsweise. Es waren nicht blofs manche Lücken früherer zusammenfassender Versuche auszufüllen, es wollte auch das Einzelne

[1] Über das „dogmatisch-historische“ Interesse, welches alle christliche Theologie jeder Zeit an den Kirchenvätern genommen hat, siehe die wegen des protestantischen Standpunktes des Autors bemerkenswerten Ausführungen bei Fr. Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik: Jahrbb. für deutsche Theologie X (1865), 39 ff.

als Teil eines gröfseren Ganzen und das gröfsere Ganze als der Ausdruck einer bestimmten Geistesströmung oder Lehrrichtung begriffen, es wollte überhaupt die Masse des Stoffes gesichtet und gegliedert, es wollten die einzelnen Schriftsteller nicht mehr blofs aufgezählt und aneinandergereiht, sondern nach geschichtlich begründeten Gesichtspunkten gruppiert werden. Auch die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der nicht-kirchlichen Litteratur des Altertums liefs sich nicht mehr verkennen. Als Historiker hatte auch der Patrologe die Aufgabe, zu zeigen, wie es gewesen und wie es geworden. Der Entwicklungsgang der altkirchlichen Litteratur aber war wesentlich bedingt und getragen von dem Kampfe gegen die antichristliche und antikirchliche oder häretische Litteratur; gerade die älteren kirchlichen Schriftsteller sind zum weitaus gröfseren Teile erst durch Angriffe herausgefordert auf den litterarischen Schauplatz getreten. Es galt übrigens als selbstverständlich, dafs die Patrologie nicht aufhören dürfe, eine Geschichte der kirchlichen Litteratur zu sein, dafs sie die nicht-kirchlichen Schriftwerke nur zu dem Zwecke heranzuziehen habe, die kirchliche Litteratur desto tiefer und allseitiger beleuchten zu können.

Gegen die vorstehenden Bemerkungen dürfte kein Patrologe Anlafs haben, Einspruch zu erheben[1]. Es sollen indessen auch einige Fragen, welche bisher verschiedene Beantwortung fanden, wenigstens kurz berührt werden.

Aufser Lehrbüchern der Patrologie sind in den letzten Jahren auch noch Lehrbücher der „Patrologie und Patristik“ erschienen[2], während schon Möhler-Reithmayr die Patristik „eine überzählige Wissenschaft“ geheifsen hatte[3]. Der Gebrauch des Wortes Patristik hat im 19. Jahrhundert stetem Schwanken unterlegen. Hauptsächlich ist dasselbe bald als Synonymum des Wortes Patrologie, bald im Unterschiede von Patrologie zur Bezeichnung von Ausführungen über die Lehre der heiligen Väter gebraucht worden. Dieser letztere Gebrauch war historisch begründet, insofern das Wort aus dem Terminus „theologia patristica“ erwachsen war[4]. In altprotestantischen Lehrbüchern der

---

[1] Ein Archäologe hat einmal der Erwartung Ausdruck gegeben, die Arbeiten J. B. de Rossis würden wohl „die christliche Epigraphik als ein eigenes Kapitel in die Patristik einführen“ (J. P. Kirsch im Hist. Jahrbuch XI [1890], 515). Gegen eine solche Erweiterung des Arbeitsfeldes des Patrologen wäre manches zu erinnern. Man versteht ja aber auch allgemein unter Litteratur einen Inbegriff von Schriftwerken im Unterschiede von Inschriften.

[2] Noch Nirschl veröffentlichte 1881—1885 ein „Lehrbuch der Patrologie und Patristik“, noch Rézbányay 1894 ein „Compendium Patrologiae et Patristicae“

[3] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (Regensburg 1840), 14.

[4] Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 40 ff. Auffallenderweise erklärt noch Zöckler (Geschichte der theologischen Litteratur, Nördlingen 1889, S. 4), Patristik sei s. v. a. πατριστικὴ ἐπιστήμη. Nitzsch (a. a. O. S. 48) hatte schon konstatiert: „Es giebt kein griechisches Wort πατριστικός.“

Dogmatik wurde vielfach der Doktrin der Väter oder dem kirchlichen Lehrbegriffe nach der Anschauung der Väter ein eigener Abschnitt gewidmet, und die Aufschrift lautete „theologia historica" und später, namentlich seit dem Ende des 17 Jahrhunderts, „theologia patristica", im Gegensatze zur theologia biblica und theologia symbolica. Den Gegenstand und Zweck des Abschnittes giebt der lutherische Theologe J. Fr. Buddeus (gest. 1729) mit den Worten an: „Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata" [1]. Aus dieser theologia patristica ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Wissenschaft der Dogmengeschichte hervorgegangen, welche ihrer ursprünglichen Idee nach die fortschreitende Entfaltung und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre seit den Tagen der Apostel verfolgen und klarstellen sollte [2]. Damit hatte die theologia patristica ihren Lauf vollendet; die Mutter lebte fort in der Tochter. Es lag kein Grund vor, um das Wort Patristik zu retten, die Patrologie zu einer Patristik umzutaufen. Ebensowenig aber liefs es sich rechtfertigen, wenn man eine Patristik gleichsam als arme Schwester in das Haus der Patrologie aufnahm und die Notizen der Patrologie über die Lehranschauung der Väter auf den Namen der Patristik schrieb. Die Patrologie mufs sich wehren gegen eine solche Schwester, weil sie ihrerseits, wofern sie anders wie bisher den theologischen Gesichtspunkt vorherrschend sein läfst, auf eine Würdigung des Lehrgehaltes der Schriften der Väter nicht verzichten kann. Dieser Patristik mufs allerdings das Recht der Existenz bestritten werden.

Die kirchliche Litteratur des Altertums wurde der Patrologie als Arbeitsfeld zugewiesen. Wie weit reicht das Altertum? und wo beginnt das Mittelalter? Die meisten neueren Patrologien gehen, wie schon (§ 1, 5) bemerkt, in der griechischen Litteratur bis auf Johannes von Damaskus (gest. um 754), in der lateinischen Litteratur bis auf Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) hinab. Alzog wollte auch das karolingische Zeitalter noch zu der Periode der Väter gerechnet wissen, zog wenigstens noch die Anfänge der germanisch-mittelalterlichen Poesie in den Bereich seiner Patrologie hinein. Der Verfasser dieses Werkes erlaubte sich den Vorschlag, die lateinische Litteratur bis auf Isidor von Sevilla (gest. 636) hinabzuführen, welcher, ganz ähnlich wie Johannes von Damaskus, eine sehr reiche schriftstellerische Thätigkeit entfaltet hat und in dieser Thätigkeit sich auch selbst von dem

---

[1] Buddeus, Isagoge historico-theologica ad theologiam universam. Lipsiae 1727. 4°. p. 535.

[2] Über die Anfänge der Dogmengeschichte als einer besondern theologischen Disziplin vgl. auch L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. B. 1896. S. 13 ff.

Bewufstsein durchdrungen zeigt, auf der Grenze zweier Zeiten zu stehen. Ehrhard bezeichnete das 843 zu Konstantinopel gefeierte Fest der Orthodoxie als den von selbst gegebenen Abschlufs der patristischen Zeit für die griechische Kirche, während für die lateinische Litteratur eine ebenso natürliche und objektiv begründete Demarkationslinie sich weit früher darbiete, in Spanien und Afrika mit der Zerstörung der Kirche durch die Araber, in Gallien und Italien etwa mit der Mitte des 7 Jahrhunderts[1]. Dieses Schwanken in der Abgrenzung der patristischen Litteraturperiode darf nicht befremden. In dem lebendigen Flusse geschichtlichen Lebens lassen sich keine festen Markscheiden ziehen. Perioden oder Entwicklungsphasen, welche sich klar und scharf voneinander abheben, sind durch Übergangsstadien verbunden, in welchen alte und neue Elemente miteinander streiten, so dafs bald die Grundfarbe der Vergangenheit bald diejenige der Zukunft vorherrscht. Auf geistigem Gebiete, in Wissenschaft und Kunst, ist begreiflicherweise eine Periodisierung des geschichtlichen Verlaufes mit besondern Schwierigkeiten verknüpft; hier müssen eben notwendig in dem Bilde der Zeiten die Farben allmählich ineinander verschweben. Und die altkirchliche Litteratur, die griechische sowohl wie die lateinische, hat sich auch selbst schon früh in eine Reihe von Zweigen gespalten, welche in ihrer Entwicklung keineswegs gleichen Schritt halten und keineswegs gleichzeitig bei einem Wendepunkte anlangen. Eine völlig einwandfreie Grenzscheide wird sich daher überhaupt nicht ermitteln lassen; eine Bearbeitung der altkirchlichen Litteratur wird in ihrem Abschlusse stets etwas gewaltsam zu Werke gehen müssen. Eben deshalb aber sollte auch der Freiheit des Autors ein gewisser Spielraum belassen oder äufseren, nicht dem Gegenstande selbst entlehnten Rücksichten eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden. In erster Linie mufs natürlich für die Absteckung einer Litteraturperiode der Gesamtentwicklungsgang der jedesmaligen Litteratur entscheidend sein. Dafs jedoch von diesem Gesichtspunkte aus das Fest der Orthodoxie, welches 842 oder, nach neuerer Berechnung, 843 in der griechischen Kirche eingeführt wurde, „als der Grenzpunkt der patristischen Litteraturperiode (für die griechische Theologie) gar nicht verkannt werden kann“, hätte Ehrhard nicht behaupten dürfen. Dieses Fest der Orthodoxie war überhaupt nicht, wie Ehrhard glaubt, „der Ausdruck der Überzeugung, im Besitze eines abgeschlossenen dogmatischen Lehrsystems zu sein“, es war nur der Ausdruck der Freude über den Triumph, welchen die Bestimmungen des siebenten allgemeinen Konzils (787) in Sachen der Bilder gegenüber den neuen Ikonoklasten davongetragen hatten. Den Anlafs zur

[1] A. Ehrhard im Litt. Handweiser 1895, Sp. 602 ff. Bei einer späteren Gelegenheit zeigte Ehrhard sich geneigt, die „vorkarolingische“ Litteraturperiode noch in das lateinische Altertum aufzunehmen. S. Hist. Jahrbuch 1897, S. 865.

Einführung des Festes gab die glückliche Beendigung des zweiten Bilderstreites, und den Gegenstand des Festes bildete „die Wiederaufstellung der Bilder“, ἡ ἀναστήλωσις τῶν εἰκόνων. Die Bezeichnung „Fest der Orthodoxie“ ist erst jüngeren Datums und ist von dem Siege des rechten Glaubens über die Bilderstürmerei zu verstehen[1]. In den Besitz eines abgeschlossenen dogmatischen Lehrsystems ist die griechische Theologie viel früher gelangt, wie sie denn auch viel früher angefangen hat, auf selbständige Arbeit zu verzichten und von dem Geisteserbe der Väter zu zehren. Der patristischen Periode der griechischen Theologie war die Aufgabe zugefallen, das trinitarisch-christologische Dogma zu entwickeln und zu verteidigen, und das sechste allgemeine Konzil (680) war es gewesen, welches das letzte entscheidende Urteil in den christologischen Streitigkeiten fällte[2]. Da aber die Patrologie aufser der griechischen auch die lateinische Litteratur umspannen soll — um weiteres vorläufig beiseite zu lassen —, so möge es ihr erlaubt sein, sich nach einem griechischen und einem lateinischen Marksteine umzusehen, welche chronologisch nicht allzu weit auseinanderliegen. Und auch die Freude möge man dem Patrologen lassen, auf dem einen wie auf dem andern Gebiete den Faden der Darstellung bei einem Autor abzubrechen, welcher als litterarische Persönlichkeit in besonderem Grade repräsentationsfähig erscheint und einen würdigen Abschlufs bildet. Übrigens sollte hier nur der Stand der Frage skizziert und einer späteren Entscheidung nicht vorgegriffen werden.

Im ganzen sind es vier Litteraturströme, welche die Patrologie in ihr Bett aufzunehmen hat: ein griechischer, ein lateinischer, ein syrischer und ein armenischer[3]. Wie soll für Frieden und Ordnung gesorgt werden? Soll man die Sprache zum Scheidungs- und Gliederungsprinzip machen und die Griechen, die Lateiner u. s. f. in gesonderten Gruppen nebeneinander hergehen lassen? oder soll man die Sprache als äufserliches und gleichgültiges Moment beiseite schieben und nach anderweitigen Unterscheidungsmerkmalen, nach Zeit und Ort, nach Arbeitsfeld und Geistesrichtung, nach Art und Form der Schriftstellerei, Griechen und Lateiner u. s. f. zu gemeinsamen Klassen und Ver-

---

[1] „Eius [festi] obiectum Graeci sequiores una voce ὀρθοδοξίαν appellaverunt a memoria triumphi, quem *recta fides* ex adversariis deportavit; antiquiores τὴν ἀναστήλωσιν τῶν εἰκόνων dixerant *imaginibus publicae venerationi palam propositis*, qua eadem ratione etiamnum in Horologio Melchitarum arabice nuncupatur *sudschûd el-iqônat*, προσκύνησις τῶν εἰκόνων.“ J. Nilles, Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. ed., II (Oeniponte 1897), 102. Siehe übrigens auch v. Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl., IV (1879), 108.

[2] Auch S. Merkle äufserte die Ansicht, das Fest der Orthodoxie sei „ein zu später Endpunkt, der schon zu tief im Byzantinismus steckt“ (Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. XI [1897], 236).

[3] Die koptische Litteratur darf hier aufser Betracht bleiben.

bänden zusammenfassen? In medio tutissimus ibis. Es ist bekannt, dafs in der Sprache die Nationalität zum Ausdruck kommt, dafs die Nationalität in hohem Grade dem gesamten Geistesleben Ziel und Richtung giebt, dafs die christliche Religion im Unterschiede von den heidnischen Religionen, welche ja selbst nationalen Charakters waren und somit nur einen Faktor der Nationalität bildeten, eine tiefere oder höhere, die nationalen Schranken durchbrechende Einheit des Denkens und Fühlens geschaffen hat, dafs aber auch das Christentum die Nationalität nicht hat verwischen können und nicht hat verwischen wollen. Die ganze kirchliche Litteratur stellt eine Einheit dar, weil sie einer und derselben Wurzel entsprossen ist, dem gemeinsamen christlich-kirchlichen religiösen Bewufstsein. Diese Einheit, dieses ökumenische und internationale Gepräge der kirchlichen Litteratur würde nicht zur Geltung kommen, würde geradezu mifskannt werden, wenn man die Verschiedenheit der Sprache als entscheidendes Prinzip für die Anordnung und Einteilung des Stoffes aufstellen wollte. Andererseits aber weisen die griechische, die lateinische Litteratur u. s. f. doch auch wieder ihre eigentümliche, sagen wir kurz, nationale Färbung auf; sie verfolgen bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Ziele, geben deshalb auch ihre eigenen Wege und durchlaufen ihre eigene Entwicklung. Um diesen Besonderheiten gebührende Rechnung zu tragen, wird es nicht etwa blofs erlaubt, sondern geboten sein, auch die Sprache bei der Gliederung des Stoffes in Anschlag zu bringen. In Einzelheiten kann und soll hier nicht eingegangen werden. Bei der Litteratur der drei ersten Jahrhunderte, zu welcher, abgesehen von wenigen Syrern, nur Griechen und Lateiner Beiträge liefern, darf die Sprache als Scheidungsmerkmal wohl ganz aufser Betracht bleiben. Hinter der Gemeinsamkeit der Aufgaben tritt die Eigenart der beiderseitigen Lösungsversuche mehr oder weniger zurück. Anders gestaltet sich die Lage der Dinge mit dem 4. Jahrhundert. Die griechische sowohl wie die lateinische Litteratur entwickelt sich zu voller Blüte, und schon deshalb müssen nunmehr auch die von Anfang an vorhandenen Unterschiede oder Gegensätze schärfer zum Durchbruch kommen. Die syrische und die armenische Litteratur, welche abseits der grofsen Strafse, wenngleich gewissermafsen unter den Fittichen der griechischen Theologie, heranwachsen, um nach kurzen Tagen froher Kraftentfaltung schnell dahinzusiechen, zeigen beide eine so individuelle und scharf umrissene Anlage und Haltung, dafs man einer jeden besondere Abschnitte, geschlossene Räume wird zuweisen müssen.

Aufser den Einleitungen der vorhin (§ 1, 5) genannten Werke über Patrologie und altchristliche Litteraturgeschichte s. Chr. Fr. D. Erdmann, Prolegomena in Patristicen. I: De Patristices notione et finibus. (Progr.) Regiomonti 1857. 4°. (Erdmann gebraucht das Wort Patristik im Sinne von Patrologie.) Fr. Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur

Patristik: Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. X, Gotha 1865, S. 37—63. (Auch bei Nitzsch ist Patristik s. v. a. Patrologie.) Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Litteratur: Historische Zeitschrift, N. F. Bd. XII (1882), S. 417—472. (Die Abhandlung enthält mehr, als der Titel erwarten läfst, insofern sie die Gesichtspunkte feststellen will, unter welchen die kirchliche Schriftstellerei der beiden ersten Jahrhunderte zu betrachten sei.) W. C. van Manen, De leerstoel der oudchristelijke letterkunde. Rede etc. Groningen 1885. 8°. J. M. S. Baljon, De oudchristelijke letterkunde. Redevoering etc. Utrecht 1895. 8°. A. Ehrhard, Zur Behandlung der Patrologie: Litt. Handweiser, Jahrg. 1895, Sp. 601—608. J. Haussleiter, Der Aufbau der altchristlichen Litteratur. Eine kritische Untersuchung nebst Studien zu Cyprian, Victorinus und Augustin. Berlin 1898. 8° (Sonderabdruck aus den Götting. Gel. Anzeigen 1898, Nr. 5, S. 337—379). Vgl. auch A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I (Freiburg i. B. 1900), S. 592—635: Die Entwicklungsstadien der vornicänischen Litteratur.

2. Die moderne altchristliche Litteraturgeschichte. — Contraria iuxta se posita magis elucescunt. Manche der vorstehenden Andeutungen werden in ein volleres Licht treten, wenn jene altchristliche Litteraturgeschichte etwas näher gekennzeichnet wird, welche in jüngster Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite an die Stelle der Patrologie gesetzt wurde. Man hat zunächst der bisherigen Bearbeitung der Patrologie viele und schwere Versäumnisse, Mangel an Verständnis für historische Methode, Vernachlässigung des litterarischen Momentes u. s. w. vorgeworfen [1], und diese Vorwürfe waren in weitem Umfange durchaus berechtigt und begründet. Man ist indessen weiter gegangen und hat der Patrologie selbst die Existenzberechtigung abgesprochen. Ihre Idee sei verfehlt, ihre Fundamente unhaltbar. Auf dem Grabe der Patrologie müsse eine altchristliche Litteraturgeschichte erblühen, welche das gesamte Schrifttum der christlichen Vorzeit von rein litterarhistorischem Standpunkte aus zu beleuchten habe. Krüger leitet seinen Grundrifs mit folgenden Sätzen ein: „Die Geschichte der altchristlichen Litteratur lehrt die schriftstellerischen Erzeugnisse des christlichen Geistes auf dem Boden der alten Welt unter rein litterarischen Gesichtspunkten, ohne Rücksicht auf ihre kirchliche oder theologische Bedeutung, einzeln und im Zusammenhang ihrer Formen kennen und würdigen. Sie unterscheidet sich somit von der Patrologie, die mit dem der Dogmatik entnommenen Begriff des ‚Kirchenvaters‘ arbeitet und nach Auswahl und Behandlung des Stoffes sich als eine Disziplin der katholischen Theologie darstellt." Kurze, aber hinlänglich deutliche Worte, welche nicht blofs den Unterschied zwischen dieser altchristlichen Litteraturgeschichte und der Patrologie erkennen, sondern auch die Gründe der Ersetzung der einen durch die andere wenigstens erschliefsen lassen. Und diese

---

[1] Siehe namentlich Fr. Overbeck in der Historischen Zeitschrift, N. F. XII (1882), 417 ff.

Gründe liegen nicht in allgemein gültigen Erwägungen wissenschaftlicher Art, sondern lediglich in den Anschauungen und Voraussetzungen des modernen rationalistischen Protestantismus.

In der That, die Patrologie ist eine spezifisch katholische Disziplin; ja schon das Wort Patrologie hat einen spezifisch katholischen Klang. Allerdings ist dieses Wort, wie früher bemerkt (§ 1, 4), erst jungen Datums und allem Anscheine nach protestantischer Herkunft. Aber es ist dem Glaubensbewufstsein entsprungen, welches die Protestanten aus dem katholischen Mutterhause mitnahmen in die Fremde. Diese Protestanten kannten noch „Kirchenväter“ und verehrten in ihnen die Zeugen des wahren Glaubens, des Glaubens der alten Kirche. Sie glaubten noch, dafs eine bestimmte Summe von Heilswahrheiten von Gott selbst geoffenbart und bei der Kirche hinterlegt und von der Kirche wenigstens bis tief ins Mittelalter hinein treu und unverfälscht bewahrt worden sei. Per theologiam patristicam, hörten wir soeben den Lutheraner Buddeus erklären, intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata. So die naiven Väter. Ihre Söhne sind zu der Einsicht vorgedrungen, dafs von einem übernatürlichen Ursprung des Christentums, ja von einer durch Christus gestifteten Kirche überhaupt nicht die Rede sein kann. Erst nach Verlauf einer langen Entwicklungsperiode, in welcher das von Christus gepredigte Evangelium fort und fort umgeprägt und hellenisiert und paganisiert worden, etwa gegen Ende des 2. Jahrhunderts, ward eine sogen. katholische Kirche gegründet, selbstverständlich ein reines Menschengebilde, ein Werk recht niedriger Intriguen und politischer Machtbestrebungen, im besten Falle ein Ergebnis des Strebens nach Konzentration der Kräfte[1]. Da wo

---

[1] Schwane (Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892, S. 18) hat die Theorie des „Lehrbuches der Dogmengeschichte“ von Harnack als „den Darwinismus in der Theologie“ bezeichnet, und Harnack selbst hat diese Bezeichnung als zutreffend anerkannt (in der Theologischen Litteraturzeitung 1892, Sp. 469). Freiherr v. Hertling hat den Gegensatz der Anschauungen wie folgt beschrieben: „Nach katholischer Lehre sind die heiligen Schriften Zeugnisse der Offenbarung, welche in ihrem ganzen Umfange von Christus den Aposteln verkündet und von diesen ihren Nachfolgern übergeben wurde. Unter göttlichem Beistande hütet das lebendige Lehramt der Kirche den ihm anvertrauten Glaubensschatz. Eine inhaltliche Bereicherung konnte die durch Christus vollendete Offenbarung nicht mehr erfahren, wohl aber konnte und mufste das, was sie an Inhalt einschlofs, immer allseitiger und vollständiger herausgearbeitet werden. So steht uns die Gegenwart mit der Vergangenheit in einem kontinuierlichen Zusammenhange. Die Entwicklung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens ist für uns in der That eine organische. Nach dem ursprünglichen Gehalte des Christentums fragen heifst für uns nicht, ein nahezu oder gänzlich Verschwundenes mit den Mitteln der Wissenschaft rekonstruieren,

keine Kirche war, kann es natürlich auch keine kirchliche Litteratur gegeben haben. Die älteste christliche Litteratur darf daher eben nur christliche Litteratur genannt werden, ohne dafs es möglich wäre, den Sinn oder die Tragweite dieses Namens genauer zu umgrenzen. Nach Overbeck ist eine „christliche Urlitteratur" streng zu scheiden von der später auftretenden und auf ganz anderem Stamme erwachsenen „kirchlichen Litteratur" Der Gnosticismus ward in den Ausführungen Overbecks absichtlich aufser Betracht gelassen. Nach Krüger ist die „urchristliche Litteratur" abgelöst worden durch die gnostische Litteratur, und auf die gnostische Litteratur ist erst die „kirchliche Litteratur" gefolgt[1] Und was ist denn nun diese „kirchliche Litteratur"? und wodurch unterscheidet sie sich von nicht-kirchlicher Litteratur? Eine allgemein und objektiv gültige Antwort läfst sich nicht geben. Der Inhalt der Begriffe „kirchlich" und „nicht-kirchlich", „orthodox" und „häretisch" ist stets im Flusse begriffen geblieben, hat sozusagen von Tag zu Tag gewechselt. Zwar ist die sogen. katholische Kirche, nach welcher die Litteratur benannt wird, selbst nie müde geworden, für sich und namentlich auch für ihre Lehre apostolische Herkunft und apostolische Autorität in Anspruch zu nehmen, in Wirklichkeit aber hat diese Kirche und namentlich auch ihre Lehre die durchgreifendsten Wandlungen, die einschneidendsten Umgestaltungen, die widersprechendsten Neuerungen erfahren. Und es war auch keine Täuschung, wenn sie selbst das Gegenteil behauptete, es war bewufste Lüge. „Eben weil die Kirche", so versichert Harnack, „vorgab, stets dieselbe gewesen zu sein und zu bleiben, mufste sie ihre Gegenwart immer wieder in die Vergangenheit versetzen und stets daran arbeiten, diese auszutilgen. Weil sie behauptete, sie sei immer das gewesen, was sie heute ist, durfte sie das nicht gelten lassen, was sie einst wirklich gewesen war."[2] Die Konsequenzen liegen zu Tage. Ein kirchlicher Glaube, welcher trotz aller äufseren Entfaltung stets wesent-

---

sondern nach den Keimen fragen, aus denen in verständlicher Notwendigkeit, entsprechend den Bedürfnissen der wechselnden Zeiten, unser heutiges Kirchentum, unsere heutige Dogmatik hervorgewachsen ist. Anders für die, welche diesen Standpunkt nicht teilen. An Stelle einer kontinuierlichen, von einer inneren Lebensmacht getragenen Entwicklung sehen sie nur ein Geschiebe disparater Kräfte, ein Zusammentreffen der mannigfachen Bestandteile, welche die Flut der Jahrhunderte von allen Höhen der Menschheit zusammengeschwemmt hat. Und als die ursprüngliche Gestalt des Christentums gilt ihnen, was sich etwa noch als die unterste Grundlage dieses Agglomerats, als die tiefste unter den übereinander gelagerten Schichten bestimmen läfst." Siehe v. Hertlings Vortrag über „Christentum und griechische Philosophie" in den Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, München 1901, S. 65.

[1] Übrigens hat Krüger später selbst sein Bedauern darüber ausgesprochen, dafs er der gnostischen Litteratur „eine besondere Stellung anwies" (Theologische Litteraturzeitung 1901, Sp. 101).

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur, Teil I, S. XXVII.

lich derselbe gewesen und geblieben wäre, ist eine durchaus unhistorische Fiktion. Die sogen. Kirchenväter waren nur Träger oder Vertreter persönlicher und sehr wandelbarer Meinungen. Ein Glaube, den sie hätten bezeugen können, war gar nicht vorhanden. Die Ausdrücke „kirchliche Litteratur“ und „patristische Litteratur“ mögen als Notbehelfe oder Feigenblätter noch ihre Dienste thun, können aber nichts weiter sein als Namen ohne Inhalt. Die Unterscheidung zwischen kirchlich und nicht-kirchlich, orthodox und häretisch entbehrt aller inneren Berechtigung, aller sachlichen Begründung. Eben das, was heute noch als kirchlich galt, ist vielleicht morgen schon von der Kirche selbst als häretisch gebrandmarkt worden. Mit diesen Thesen ist allerdings, das bedarf keines weiteren Beweises, der alten Patrologie der Boden entzogen[1].

Der Stoff der altchristlichen Litteraturgeschichte deckt sich im wesentlichen mit dem Stoffe der Patrologie. Gleich zu Eingang der Darstellung geben die Schriften des Neuen Testamentes zu Differenzen Anlafs. Die Patrologie hatte diese Schriften ausgeschlossen, die altchristliche Litteraturgeschichte will sie einbegriffen wissen. „Es ist willkürlich,“ sagt Krüger[2], „von einer Betrachtung der urchristlichen Litteratur eine Gruppe von Schriften auszuschliefsen, die ihr Dasein als solche nicht litterarischen, sondern kirchlichen Gründen verdankt.“ Gewifs, wenn die Schriften des Neuen Testamentes nichts anderes sind, als was die sonstigen Schriften des Urchristentums auch sind, wenn dieselben von Haus aus rein menschliche Geisteserzeugnisse darstellen, welche erst von der werdenden oder eben gewordenen sogen. katholischen Kirche zu inspirierten Offenbarungsurkunden umgestempelt wurden (das ist es, was Krügers Redeweise besagen will), weshalb sollte man zögern, dem Betruge gegenüber Protest zu erheben und die vermeintlichen heiligen Bücher ihrem natürlichen Zusammenhange

---

[1] Ehrhard hat es sehr auffallend gefunden, dafs ich (in früheren Äufserungen über dieses Thema) einen Gegensatz zwischen der Patrologie und der altchristlichen Litteraturgeschichte aufstelle und letztere als eine spezifisch protestantische Schöpfung preisgebe (Litt. Handweiser 1895, Sp. 605 ff.). Er hat nicht genugsam beachtet, dafs ich nicht von der altchristlichen Litteraturgeschichte schlechtweg oder von einer irgendwie gearteten altchristlichen Litteraturgeschichte redete, sondern speziell und ausschliefslich von derjenigen altchristlichen Litteraturgeschichte, welche in neuester Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite der Patrologie gegenübergestellt worden ist. Ehrhard citiert selbst den oben angeführten Satz Krügers über den Unterschied zwischen dieser altchristlichen Litteraturgeschichte und der Patrologie, glaubt aber, die Unterscheidung solle „nur dazu dienen, die katholische Patrologie zu diskreditieren“ Ich glaube, dafs Krüger in wohlüberdachten Worten seine Auffassung der altchristlichen Litteraturgeschichte hat fixieren wollen, und glaube weiterhin, dafs der Gegensatz zwischen dieser altchristlichen Litteraturgeschichte und der Patrologie in so kurzen Worten kaum treffender hätte gekennzeichnet werden können.

[2] Gesch. der altchristl. Litteratur S. xi.

wieder einzugliedern? Wenn dagegen die Schriften des Neuen Testamentes, wie die katholische und die altprotestantische Lehre behaupten, vom Heiligen Geiste eingegeben sind, so ist es nicht willkürlich, so ist es tief begründet, eine Schranke zu ziehen zwischen Göttlichem und Menschlichem. Damit wird jedoch dem Patrologen noch nicht verwehrt, wenn er es für angezeigt erachtet, einleitungsweise auch von den Schriften des Neuen Testamentes zu handeln. Er würde sich dadurch keiner Herabwürdigung dieser Schriften schuldig machen, er würde sich keineswegs auch schon zu der für Krüger mafsgebend gewesenen Wertung dieser Schriften bekennen. Hieronymus hat keinen Anstand genommen, die Schriften des Neuen Testamentes, an deren inspiriertem Charakter er nicht zweifelte, an die Spitze seines Kataloges zu stellen. Jüngst noch hat Batiffol die Schriften des Neuen Testamentes in seinen Grundrifs der christlich-griechischen Litteratur des Altertums einbezogen [1]. Aber nicht blofs Batiffol, auch Krüger kann und will nicht leugnen, dafs diese Schriften in andern theologischen Disziplinen einer einläfslicheren Behandlung unterzogen werden müssen, dafs die notwendigerweise knappen und kargen Bemerkungen einer weiter ausgreifenden Litteraturgeschichte der Bedeutung dieser Schriften nicht zu entsprechen vermögen. Gleichviel mit welchem Rechte und aus welchem Grunde, thatsächlich sind nun einmal die biblischen Schriften auch eine litterarhistorische Gröfse sondergleichen geworden. „Mit Rücksicht auf die Einleitung in das Neue Testament“ wies Krüger in seiner Litteraturgeschichte den biblischen Schriften „noch nicht einmal einen halben Bogen“ zu und beschwichtigte sein Gewissen mit der Hoffnung, man werde diesen halben Bogen nicht etwa „einer Kritik unterwerfen“, sondern „als Füllsel ignorieren“ [2]. Harnack sah sich gezwungen, wenigstens von dem ersten Teile seiner Litteraturgeschichte, der Darlegung der Überlieferung und des Bestandes, die biblischen Schriften einfach auszuschliefsen. Unter diesen Umständen mufs sich indessen, wenn nicht dem altchristlichen Litterarhistoriker, welcher darauf bestehen mag, seine prinzipiellen Voraussetzungen zur Geltung zu bringen, so doch dem Patrologen unabweisbar die Frage aufdrängen, was denn Notizen über die biblischen Schriften bezwecken sollen, welche ihrem Gegenstande so wenig gerecht werden können, dafs sie fast fürchten müssen, überhaupt nur gesehen zu werden. Anspruch auf einen Platz in der Patrologie dürften derartige Andeutungen jedenfalls nur dann erheben, wenn sie zur Lösung der Aufgabe der Patrologie mehr oder weniger unentbehrliche Dienste

---

[1] Im 17. Jahrhundert hat Kardinal Bellarmin, im 18. Jahrhundert hat der Benediktiner Ceillier die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes in Verbindung mit der späteren kirchlichen Litteratur behandelt; vgl. § 1, 4.

[2] Krüger a. a. O. S. XI f. Vgl. Krüger, Nachträge S. 2.

leisteten. Aber andern helfen zu können, sind sie selbst zu dürftig. Die Patrologie wird namentlich bei Würdigung der ältesten nachbiblischen Litteraturdenkmäler nicht verfehlen dürfen, auf Verwandtschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen zu den biblischen Schriften hinzuweisen. Aber warum soll sie dieser Pflicht bei gesonderter Behandlung der beiden Schriftenreihen nicht ebenso leicht oder ebenso vollständig nachkommen können?

Ein zweiter Differenzpunkt betrifft die häretische Litteratur. Auch die Patrologie hat, wie gesagt, der häretischen Litteratur ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, wenn auch nicht um dieser Litteratur selbst willen, sondern um ihres Zusammenhanges mit der antihäretischen kirchlichen Litteratur willen. In der altchristlichen Litteraturgeschichte soll grundsätzlich die theologische oder kirchliche Stellung und Bedeutung der einzelnen Autoren aufser Ansatz bleiben. Marcion hat also auf dasselbe Mafs von Beachtung Anspruch wie Justinus Martyr, Valentinus ist ebenso sitz- und stimmberechtigt wie Irenäus. Nichtsdestoweniger kann auch die Litteraturgeschichte, wofern sie anders auf eine sachentsprechende Gleichmäfsigkeit der Darstellung Gewicht legen will, äufserer Gründe wegen nicht umhin, bezüglich der häretischen Litteratur sich verhältnismäfsig recht kurz zu fassen. Wo die Quellen schweigen, pflegt auch der Historiker nicht viel zu sagen, und die häretische Litteratur des Altertums, insoweit sie im Dienste der Häresie stand und die kirchliche Lehre bekämpfte, ist im grofsen und ganzen zu Grunde gegangen. Um so leichter kann auch die Patrologie, ohne ihrer Aufgabe untreu zu werden, bei Besprechung der häretischen Schriften oder Schriftenfragmente nach einer mehr oder weniger erschöpfenden Vollständigkeit streben. Zu der Frage, ob die häretische Litteratur des Altertums zum Gegenstande einer gesonderten Betrachtung aufserhalb der Patrologie gemacht werden solle, ist kein Anlafs gegeben. Es mufs vielmehr als selbstverständlich gelten, dafs die Gnostiker am passendsten in Verbindung mit den Antignostikern, die Montanisten als Seitenstück zu den Antimontanisten u. s. f. zur Sprache kommen.

Schliefslich mag auch noch einiger litterarischen Trümmer gedacht werden, welche vorhin, als von dem Arbeitsgebiete der Patrologie die Rede war, unerwähnt bleiben durften. Aufser theologischen Schriftwerken hatten schon die ersten christlichen Jahrhunderte auch einzelne litterarische Versuche profanen Gegenstandes aufzuweisen, und in späteren Jahrhunderten sind wenigstens bescheidene Anfänge einer Profanlitteratur christlichen Bekenntnisses dem theologischen Schrifttume zur Seite gegangen. Die älteren Schriften dieser Art sind jedoch sämtlich bis auf die Titel oder bis auf sehr geringfügige Bruchstücke dem Untergange anheimgefallen. Was über solche Schriften bekannt ist, kann auch die Patrologie um so ungezwungener einfliefsen lassen,

als die Autoren, sehr wahrscheinlich ohne jede Ausnahme, zugleich auch theologische Schriftsteller gewesen sind.

Ist es demnach im wesentlichen ganz derselbe Stoff, welchen die Patrologie und die altchristliche Litteraturgeschichte darstellen wollen, so mufs hingegen die Darstellung selbst sich schon deshalb sehr verschieden gestalten, weil sie in ihrem ganzen Verlaufe von entgegengesetzten Prinzipien beeinflufst wird. In der Ermittlung der nackten Thatsachen, in der Abgrenzung dessen, was wirklich in die kirchliche Vorzeit zurückreicht, in der Feststellung dessen, was dieser oder jener Autor wirklich gesagt hat, eröffnet sich ein weites Feld gemeinsamer und an und für sich auch friedlicher Arbeit. In der Erklärung und Beurteilung der Thatsachen, auch der litterarhistorischen und textkritischen Thatsachen, in der Ausfüllung der mannigfachen Lücken der Überlieferung, in der Verknüpfung der beglaubigten Einzelerscheinungen zu einem Gesamtbilde kommen immer wieder jene feindlichen Prinzipien zur Geltung, und eine Verständigung ist ausgeschlossen. Contra negantem principia non est disputandum. Doch soll hier nicht auf die sachlichen Widersprüche im einzelnen, sondern auf die Verschiedenheit des Zieles und der Richtung der Darstellung im grofsen und ganzen hingewiesen werden. In der alten Patrologie drängt sich allenthalben der theologische und kirchliche Gesichtspunkt vor, in der modernen altchristlichen Litteraturgeschichte soll mehr oder weniger ausschliefslich der litterarische Gesichtspunkt Führer und Leiter sein. Mit andern Worten: dort wird der Inhalt, hier wird die Form der Litteratur bis zu einem gewissen Grade der alles beherrschende Mittelpunkt der Darstellung. Ihrer Natur nach schliefsen diese Gesichtspunkte sich keineswegs gegenseitig aus; man wird vielmehr sofort geneigt sein, der Darstellung die Palme zuzuerkennen, welche nach Möglichkeit sowohl der Form wie auch dem Inhalte der Litteraturwerke Rechnung zu tragen sucht. Gegensätze werden erst durch einseitige Bevorzugung des einen Gesichtspunktes vor dem andern geschaffen. Der gröfsten Einseitigkeit hat sich wohl Overbeck[1] schuldig gemacht, wenn er der altchristlichen Litteraturgeschichte als Programm und Leitstern den Satz vorhielt: „Ihre Geschichte hat eine Litteratur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Litteraturgeschichte sein." In diesem Satze erscheint der durchgreifende Unterschied zwischen der altchristlichen Litteraturgeschichte und dem, was man gewöhnlich Litteraturgeschichte nennt, sozusagen völlig verkannt. Schon Nitzsch hatte betont, die allgemeine Litteraturgeschichte oder die Litteraturgeschichte einer Nation habe freilich auch eine kunstgeschichtliche Seite, die Schriften der Kirchenväter aber seien im allgemeinen keine Kunstprodukte und wollten keine

[1] A. a. O. S. 423.

Kunstprodukte sein[1]. Fürwahr, diese kirchliche Litteratur ist keine „schöne Litteratur“, sondern der Niederschlag des Lebens und Leidens, des Glaubens und Hoffens der alten Christenheit. Diese Autoren sind keine „Schriftsteller“ oder „Litteraten“, sondern Kirchenmänner und Theologen. Sie haben, seltene Ausnahmen abgerechnet, stets die Form zurückgestellt hinter den Inhalt. Eben deshalb aber ist es zunächst und hauptsächlich nicht die Form, sondern der Inhalt, in welchem auch die Geschichte dieser Litteratur sich abspielt. Und die allgemeinen Umrisse und Grundzüge ihrer Geschichte bieten sich dem unbefangenen Auge von selbst dar. Diese Geschichte läuft parallel oder ist vielmehr organisch verbunden mit der Geschichte der Kirche, insbesondere der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Wissenschaft. Solange man also wirklich Geschichte schreiben und die Richtschnur der Darstellung aus dem Stoffe selbst schöpfen will, so lange wird man genötigt sein, dem theologisch-kirchlichen Gesichtspunkte vor dem litterarischen das Vorrecht einzuräumen[2].

3. Schlufsfolgerungen. — Es sind nicht allgemein gültige Gründe wissenschaftlicher Art, sondern bestimmte philosophische und theologische Voraussetzungen gewesen, welche zu dem Bruche mit der Vergangenheit, zu der Ersetzung der alten Patrologie durch die moderne altchristliche Litteraturgeschichte den Anstofs gaben. Man verlange also nicht im Namen der Wissenschaft, was nur eine Forderung sehr bestrittener Voraussetzungen ist. „Wenn wir gegen gewisse Geistesströmungen, auch wenn sie herrschende geworden sind, uns ablehnend und gegensätzlich verhalten, so ist das nicht Rückständigkeit, sondern eine höchst gesunde und notwendige Reaktion.“[3] Auch in der Patrologie und der altchristlichen Litteraturgeschichte stehen sich zwei Geistesrichtungen gegenüber, zwischen denen kein Bund zu flechten ist. Die eine erblickt das höchste Schibboleth der Wissenschaftlichkeit in der Ungläubigkeit und Offenbarungsfeindlichkeit, die andere schämt sich nicht zu bekennen, dafs sie im Dienste der Offenbarung, des Christentums und der Kirche stehen will.

Auf katholischem und überhaupt auf positiv christlichem Boden besteht die Patrologie durchaus zu Recht. Zu einer Umgestaltung von prinzipieller Tragweite wird überhaupt kein Grund vorliegen, solange nicht die Grundpfeiler des positiven Christentums ins Wanken geraten. Selbstverständlich aber hat eine jede Wissenschaft, wenn sie den Anforderungen und Bedürfnissen der Zeit entsprechen will, auch ihrerseits mit der Zeit gleichen Schritt zu halten. Die Patrologie

---

[1] Nitzsch a. a. O. S. 53.

[2] Vgl. die mehr ins einzelne gehenden Bemerkungen Merkles a. a. O. S. 237 ff.

[3] Bischof v. Keppler in seiner Rede auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Ravensburg am 16. August 1899. Siehe den Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1899, Köln 1900, S. 9.

hat zu allen einschlägigen Forschungen und Entdeckungen Stellung zu nehmen, prüfend und behaltend, richtend und sichtend, ablehnend und aneignend. Die Patrologie hat überdies auch noch manche Versäumnisse früherer Tage wieder einzuholen. Sie hat vor allem weit mehr als bisher eine geschichtswissenschaftliche Erfassung und Durchdringung ihres Gegenstandes anzustreben, den pragmatischen Zusammenhang der litterarhistorischen Thatsachen verstehen zu lernen und verstehen zu lehren, nicht mehr blofs die Schriften der einzelnen Väter und wiederum die einzelnen Schriften der Väter für sich zu betrachten, sondern namentlich auch die gemeinsamen treibenden Kräfte aufzuzeigen und die jedesmaligen zeitgeschichtlichen Beziehungen blofszulegen.

Soll nicht auch der Name „Patrologie" mit einem zeitgemäfseren Ausdrucke vertauscht werden? Ohne an dem überlieferten Begriffe und Charakter der Patrologie rütteln zu wollen, hat man in jüngster Zeit auch katholischerseits eine gewisse Vorliebe für die Benennung „altchristliche Litteraturgeschichte" bekundet. Früher schon haben Möhler-Reithmayr und Alzog ihre Darstellungen „Patrologie oder (ältere) christliche Litterärgeschichte" betitelt. In Wirklichkeit wollte indessen Möhler-Reithmayr ebenso wie Alzog eine Geschichte der altkirchlichen Litteratur geben, und für die Fassung der Aufschrift wird nur die Erwägung mafsgebend gewesen sein, dafs die altchristliche und die altkirchliche Litteratur zwar nicht dem Begriffe, wohl aber dem vorliegenden Bestande nach fast völlig zusammenfallen. Die noch erhaltene Litteratur des christlichen Altertums ist ja sozusagen durchweg theologischen, und nur wenige, zum Teil auch erst in den letzten Jahrzehnten wieder aufgefundene Schriften abgerechnet, zugleich kirchlichen Charakters. Gerade deshalb aber wird die grofse Masse dieser Litteratur, eben das, was den eigentlichen Gegenstand der Patrologie bildet, nur sehr ungenügend gekennzeichnet, wenn man es altchristliche Litteratur nennt. Denn es ist nicht ihr Bekenntnis zum Christentum, es ist vielmehr ihr theologisch-kirchlicher Gehalt, welcher dieser patristischen Litteratur ihr eigentümliches Gepräge giebt und ebenso auch ihre Bedeutung für alle folgenden Jahrhunderte sichert. Man soll die Dinge beim rechten Namen nennen. Will man nicht mehr „Patrologie" sagen, so sage man „altkirchliche Litteraturgeschichte" [1]. Ich meinesteils vermag keinen Grund zu einem Wechsel abzusehen und möchte daher an dem guten alten Namen festgehalten

[1] Als Synonymum des Wortes Patrologie enthält auch der Ausdruck „altkirchliche Litteraturgeschichte" ein Bekenntnis zu den prinzipiellen Voraussetzungen der Patrologie, und es beruht nicht auf Zufall, wenn A. Harnack eine „Geschichte der altchristlichen Litteratur" schreibt und Th. Zahn „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur" herausgiebt.

wissen, nicht aus Liebe zu einem Worte, sondern aus Achtung vor dem historisch Gewordenen[1]. Wenn das vorliegende Werk „Geschichte der altkirchlichen Litteratur" und nicht „Patrologie" überschrieben wurde, so geschah dies nur deshalb, weil der kleinere Vorläufer desselben den Titel Patrologie bereits vorweggenommen hatte und Verwechslungen vorgebeugt werden sollte.

§ 3. Kirchenvater, Kirchenschriftsteller und Kirchenlehrer.

(1. Kirchenvater. 2. Kirchenschriftsteller. 3. Kirchenlehrer.)

1. Kirchenvater. — Die Patrologie hat ihren Namen erhalten von den Vätern oder Kirchenvätern, und die Väter sind die in theologischer und kirchlicher Hinsicht besonders hervorragenden Schriftsteller des Altertums. Der Gebrauch des Wortes Vater hat eine lange Entwicklung durchmessen, bevor er in der bezeichneten Weise fixiert wurde, und es ist von mannigfachem Interesse, diese Entwicklung zu verfolgen.

Nach dem Vorgange des Alten Testamentes (vgl. namentlich den Ausdruck Prophetensöhne = Prophetenschüler) pflegt auch das Neue Testament gerne das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler mit dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn zu vergleichen, den Lehrer den Vater, den Schüler den Sohn zu nennen. Es genügt an 1 Kor. 4, 14—15 zu erinnern: „Nicht um euch zu beschämen, schreibe ich dies, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. Denn wenn ihr auch zehntausend Erzieher in Christus (im Christentume) haben solltet, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus habe ich durch das Evangelium euch gezeugt." Eben diese Redeweise ist in der Folgezeit üblich geblieben. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts sagt Irenäus gelegentlich: Qui enim ab aliquo edoctus est, verbo „filius" docentis dicitur et ille eius „pater" (Iren., Adv. haer. 4, 41, 2). Nicht viel später schreibt Klemens von Alexandrien: „Die Lehrer nennen wir ohne weiteres Väter" (*αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν*, Clem. Al., Strom. 1, 1, 1)[2]. In einem Briefe des Bischofs Alexander von Jerusalem an Origenes heifst es von Pantänus und Klemens, den gemeinsamen Lehrern des Schreibers und des Adressaten:

---

[1] H. Koch frug kürzlich: „Warum also die Bezeichnung Patrologie festhalten?" (Histor.-polit. Blätter CXXVII [1901], 602.) Damit ist der Standpunkt verschoben. Es ist zu fragen: Warum also die Bezeichnung Patrologie fallen lassen?

[2] Parallelen zu dieser Äufserung sind gesammelt in J. Potters Ausgabe der Werke des Alexandriners (Oxford 1715), abgedruckt bei Migne, PP. Gr. VIII, 688, bei Dindorf, Clem. Al. opp. IV, 169. Vgl. auch die Nachweise bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur Tl. VI (Leipzig 1900), S. 83, Anm. 1.

„Als Väter (πατέρας) verehren wir jene Seligen, welche uns vorangegangen“ (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 9).

Ein immerhin viel gebrauchter, wenn auch durchaus nicht stehender Titel war das Wort Vater schon in den ersten Jahrhunderten für den Bischof. In dem Martyrium S. Polycarpi machen Heiden und Juden ihrem Hasse gegen Polykarp in dem Rufe Luft: „Dieser ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen“ (ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, c. 12, 2). Einige Briefe an Bischof Cyprian von Karthago tragen die Aufschrift: Cypriano papae bezw. Cypriano papati (Cypr., Ep. 30. 31. 36). Dionysius d. Gr. nennt seinen unmittelbaren Vorgänger auf dem Bischofsstuhle von Alexandrien „unsern seligen Vater Heraklas“ (παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον Eus., Hist. eccl. 7, 7, 4)[1]. Einer näheren Erläuterung bedarf dieser Titel nicht. Als das Haupt der Gemeinde bezw. der Diözese wird der Bischof in Parallele gesetzt zu dem Haupte der Familie. Es ist nicht nötig, den Titel Vater speziell darauf zurückzuführen, dafs der Bischof der Träger des kirchlichen Lehramtes war. Aber freilich umfafste die Regierungsgewalt des Bischofs auch die Lehrgewalt. Dionysius d. Gr. wollte zu dem Ketzertaufstreite Stellung nehmen, als er erklärte: „Diese Regel und Norm habe ich von unserem seligen Vater Heraklas überkommen.“

Seit dem 4. Jahrhundert ist insbesondere bei Verhandlungen über den wahren Glauben unzähligemal von den Vätern, den heiligen Vätern, die Rede, und zwar werden dieselben, ganz ähnlich wie Heraklas bei Dionysius, als die mafsgebenden Repräsentanten der kirchlichen Lehrüberlieferung eingeführt. „Wir nehmen keinen neuen Glauben an“, lautet ein oft citiertes Wort des hl. Basilius d. Gr., „welcher uns von andern geschrieben würde, und wir unterfangen uns auch selbst nicht, die Ergebnisse unseres Nachdenkens zu verkündigen, um nicht etwa Menschenweisheit als die Satzungen der Religion auszugeben, sondern was die heiligen Väter uns gelehrt haben (ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα), das teilen wir denen mit, welche uns fragen“ (Bas. M., Ep. 140, 2; Migne, PP Gr. XXXII, 588). Und der kaum minder grofse Freund des hl. Basilius, Gregor von Nazianz, rühmt sich, die Lehre, welche er aus der Heiligen Schrift geschöpft und von den heiligen Vätern überkommen (ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων), stets unverändert, ohne jede Accommodation an die Zeitverhältnisse, festgehalten zu haben (Greg. Naz., Or. 33, 15; Migne l. c. XXXVI, 233).

[1] Noch im 5. Jahrhundert kommt das Wort „papa“ in der Anrede an Bischöfe nicht selten vor. Vgl. A. Engelbrecht, Patristische Analekten. (Aus dem Programm des Gymnasiums der Theresianischen Akademie in Wien.) Wien 1892. S. 70. 72 f. Erst später ist das Wort der ausschliefsliche Ehrenname des Bischofs von Rom geworden.

Cyrillus von Alexandrien ist sich bewufst, in seinem Kampfe gegen den Nestorianismus die Ansichten der heiligen Väter, insbesondere des seligen und hochberühmten Vaters Athanasius zu vertreten (*ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων δόξαις ἑπόμεθα πανταχοῦ, μάλιστα δὲ τοῦ μακαρίου καὶ πανευφήμου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου*, Cyr. Al., Ep. 39 ad Ioan. Ant.; Migne l. c. LXXVII, 180)[1]. Dagegen vermeinten die Semipelagianer Südgalliens in Augustins Gnadentheorie nach dem Ausdrucke Prospers von Aquitanien einen Abfall von der Anschauung der Väter und dem kirchlichen Glaubensbewufstsein zu erblicken (contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, Prosp. Aquit. Ep. ad Aug., inter epp. S. Aug. n. 225, c. 2). Auch die Konzilien stützen sich mit Vorliebe auf die Autorität der Väter. Die alexandrinische Synode des Jahres 430 will in ihrem Schreiben an Nestorius den Bekenntnissen der heiligen Väter folgen und so gleichsam auf königlichem Pfade einherschreiten (*ἑπόμενοι δὲ πανταχοῦ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογίαις καὶ βασιλικὴν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον*, Mansi, SS. Conc. Coll. IV, 1072). In der ersten Sitzung des dritten allgemeinen Konzils zu Ephesus, 431, werden Zeugnisse verlesen aus Schriften der heiligsten und gottesfürchtigsten Väter und Bischöfe und zum Teil auch Märtyrer (*βιβλία τῶν ἁγιωτάτων καὶ ὁσιωτάτων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ διαφόρων μαρτύρων*, Mansi l. c. IV, 1184). Die Mitglieder des vierten allgemeinen Konzils zu Chalcedon, 451, rufen nach Verlesung des Schreibens Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel: „Das ist der Glaube der Väter (*τῶν πατέρων*), das ist der Glaube der Apostel" (Conc. Chalc. Act. II, Mansi l. c. VI, 972); sie entscheiden über den wahren Glauben „im Anschlufs an die heiligen Väter" (*ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν*, Act. V, Mansi VII, 116); sie verurteilen denjenigen, welcher „die Lehre der Väter verfälscht" (*τῶν πατέρων παραχαράττει τὴν ἔννοιαν*, Alloc. ad Marcianum Imp., Mansi l. c. VII, 465).

Der Plural „die Väter" tritt also als eine mehr oder weniger geschlossene Gröfse auf. Und die Väter erscheinen als die Vertreter der kirchlichen Lehrtradition und in weiterer Folge als die Zeugen und die Richter des wahren Glaubens. Wie ist der Ausdruck zu erklären? Man ist auch noch in jüngster Zeit geneigt gewesen, das Wort Väter einfach im Sinne von Vorfahren zu nehmen[2]. Man hätte sich darauf berufen können, dafs in früheren Jahrhunderten Papias, Irenäus, Klemens von Alexandrien ihre Lehrer und Gewährsmänner als „die

---

[1] Aus Cyrillus von Alexandrien liefsen sich Berufungen auf die Väter wohl zu Dutzenden anführen. Vgl. nur Ep. 45 ad Succ. bei Migne LXXVII, 232; Ep. 55 ibid. LXXVII, 294 etc.

[2] So noch S. Merkle in der Römischen Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. XI (1897), 234.

Alten", *οἱ πρεσβύτεροι*, zu bezeichnen pflegten[1]. Nichtsdestoweniger vermag diese Erklärung nicht zu befriedigen. Allerdings sind jene Väter auch Vorfahren, aber sie bilden zugleich eine ganz bestimmte und fest umgrenzte Gruppe von Vorfahren. Und nicht sowohl ihr höheres Alter ist es, worauf der Name Väter hinweist, als vielmehr ihre kirchliche Stellung. Es handelt sich um diejenigen Vorfahren, welche den Glauben der Kirche zu bezeugen und zu vertreten hatten, die rechtmäfsigen Inhaber des kirchlichen Lehramtes, die Bischöfe, selbstverständlich die katholischen oder orthodoxen Bischöfe. Zu den „heiligsten und gottesfürchtigsten Vätern und Bischöfen und zum Teil auch Märtyrern", aus deren Schriften in der ersten Sitzung des Ephesinums vom 22. Juni 431 Zeugnisse verlesen werden (Mansi l. c. IV, 1184—1196), zählen auch Theophilus von Alexandrien (gest. 412) und Atticus von Konstantinopel (gest. 425). In der Sammlung von „Väterbeweisstellen" (paternae auctoritates), welche Leo d. Gr. seinem Schreiben an Flavian vom 13. Juni 449 als Nachtrag folgen liefs (Mansi l. c. VI, 961—972), finden sich auch Citate aus Schriften Augustins (gest. 430) und Cyrills von Alexandrien (gest. 444). Es werden also auch Bischöfe der jüngsten Vorzeit Väter genannt. Es werden aber immer nur Bischöfe Väter genannt. Leo der Gr. führt auch nicht einen einzigen Schriftsteller an, welcher nicht Bischof gewesen wäre, und ebenso waren es ausschliefslich Schriften von Bischöfen, aus welchen in der ersten Sitzung des Ephesinums Zeugnisse zur Verlesung kamen. Wenn hier von „Vätern und Bischöfen und zum Teil auch Märtyrern" gesprochen wurde, so sollte das Wort Väter näher erläutert oder nachdrücklicher hervorgehoben werden: alle diese Väter waren Bischöfe, einige derselben waren überdies auch Märtyrer[2]. Es stehen indessen noch deutlichere Beweise zur Verfügung. Athanasius (Ep. ad Afros c. 6; Migne l. c. XXVI, 1040) schreibt bezüglich der im Jahre 325 zu Nicäa versammelten Bischöfe: Wenn dieselben den Sohn für wesenseins mit dem Vater erklärt (*ἔγραψαν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν*), so hätten sie sich nicht selbst erst ihre Ausdrücke ersonnen, sondern sich auf das Zeugnis von Vätern gestützt (*οὐχ ἑαυτοῖς εὑρόντες τὰς λέξεις, ἀλλ' ἐκ πατέρων ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν*), und unter diesen Vätern sind zunächst und hauptsächlich zwei alte Bischöfe (*ἐπίσκοποι ἀρχαῖοι*) verstanden, Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien, welche

---

[1] Näheres bei Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Litteratur, Teil III (Erlangen 1884), S. 157—159; Teil VI (Leipzig 1900), S. 78 ff. Zahn hat nachgewiesen, dafs *οἱ πρεσβύτεροι* s. v. a. die Alten ist, und nicht etwa s. v. a. die Presbyter.

[2] Auch bei Cyrillus von Jerusalem (Cat. 23, 9) ist von den bereits entschlafenen heiligen Vätern und Bischöfen, im Unterschiede von den bereits entschlafenen Märtyrern, die Rede. „Väter und Bischöfe" ist ein *ἓν διὰ δυοῖν*.

auch schon die Homousie des Sohnes in Schutz genommen hatten. Sofort wendet sich der Heilige gegen die Arianer mit den Worten: „Wie können sie nun das Konzil von Nicäa zurückweisen, da doch auch ihre Väter (καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν) dasselbe unterschrieben haben?" (Kurz vorher war der arianisierende Bischof Eusebius von Cäsarea namhaft gemacht worden, welcher das Glaubensbekenntnis des Nicänums auch unterzeichnete.) „Wessen Erben und Nachfolger sind sie denn? Wie können sie diejenigen Väter nennen (λέγειν πατέρας), deren Bekenntnis sie nicht annehmen?" [1] Augenscheinlich hat Athanasius den Namen Väter nur Bischöfen, insbesondere Bischöfen der Vorzeit zuerkannt. Die Bischöfe und sie allein waren eben die Erben der Lehrgewalt der Apostel. Augustinus ruft im Streite mit dem Pelagianer Julianus von Eklanum auch den hl. Hieronymus, welcher nicht Bischof gewesen war, als Zeugen für die kirchliche Lehre von der Erbsünde auf (Aug., Contra Iulianum 1, 34; vgl. 2, 33. 36). Augustinus ist sich aber wohl bewuſst, damit eine gewisse Schranke durchbrochen zu haben. Dem zu erwartenden Einspruche Julians im voraus schon begegnend, betont er ausdrücklich, wenn Hieronymus auch nicht Bischof gewesen, so müsse derselbe gleichwohl mit Rücksicht auf seine auſsergewöhnliche Gelehrsamkeit und die Heiligkeit seines Lebens als zuverlässiger Dolmetsch des Glaubens der Kirche anerkannt werden.

Augustins Berufung auf Hieronymus ist beachtenswert. Sie kündigt einen Umschwung des Sprachgebrauches an. Von den Bischöfen der Vorzeit ging der Name Väter auf die Kirchenschriftsteller der Vorzeit über. Die Brücke bildete der Begriff des autoritativen Zeugen des Glaubens der Kirche. Eben die Aufgabe, welche die Bischöfe hatten, in Glaubenssachen als Richter zu fungieren, wurde bei späteren Verhandlungen der Gelehrten und der Konzilien mehr und mehr den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit zugewiesen. Weitaus die meisten und bedeutendsten dieser Schriftsteller hatten auch Bischofsstühle eingenommen, und wenn von den Bischöfen des Altertums in der Folgezeit eben nur mehr diejenigen zu Worte kommen konnten, welche in Schriften ihre Lehranschauung niedergelegt hatten, so konnten andererseits auch solche Schriftsteller, welche nicht zur bischöflichen Würde aufgestiegen waren, dem Glauben der Kirche ihrer Zeit in durchaus zuverlässiger Weise Zeugnis geben. Je häufiger nun bei Glaubensstreitigkeiten an das frühere oder das ursprüngliche Glaubensbewuſstsein der Kirche appelliert wurde, um so schneller muſste der Sinn des fort und fort gebrauchten Ausdruckes „die Väter" eine gewisse Wendung erfahren: man meinte die Zeugen des Glaubens der alten Kirche, man suchte und fand aber diese Zeugen nicht so-

[1] Eine sehr ähnliche Argumentation findet sich bei Orosius, Liber apologeticus contra Pelagium c. 5.

wohl in den Bischöfen als vielmehr in den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit. Nur konnten freilich, wie schon Augustinus andeutete, nicht alle diese Schriftsteller als vollgültige Zeugen betrachtet und schlechtweg Väter genannt werden. Es war erst im einzelnen zu untersuchen, ob der Schriftsteller die Autorität beanspruchen könne, welche dem Bischofe sein Amt lieh. Eingehender als Augustinus hat sich Vincentius von Lerinum in seinem „etwa drei Jahre“ nach dem Ephesinum (c. 42), also 434, verfaſsten Commonitorium mit dieser Frage befaſst. Er wiederholt unablässig die Mahnung, an der Lehre der heiligen Väter festzuhalten (c. 3. 33 u. s. f.)[1], und läſst keinen Zweifel darüber, daſs er unter diesen Vätern nicht sowohl die Bischöfe als vielmehr die Kirchenschriftsteller der Vorzeit versteht. Eben deshalb aber kann er nicht umhin, seiner Mahnung eine Erläuterung bezw. Einschränkung beizufügen. Gott, sagt er, habe auch schon groſse Lehrer der Kirche zur Prüfung der Christen (nach Deut. 13, 3) in Irrtümer fallen lassen (c. 15). Am schlagendsten zeige wohl der Fall des groſsen Origenes, daſs der Katholik mit der Kirche den Lehrer als solchen anerkennen müsse, nicht aber mit dem Lehrer den Glauben der Kirche verlassen dürfe (omnes vere catholici noverint se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere, c. 23). Bezüglich Tertullians sei schon vom hl. Hilarius von Poitiers (Comm. in Matth. 5, 1) treffend bemerkt worden, derselbe habe durch seine spätere Irrlehre auch seine beifallswerten Schriften ihres Ansehens beraubt (sequenti errore detraxit scriptis probabilibus auctoritatem, c. 24). Als maſsgebende Norm des Glaubens und der Schriftauslegung könne demnach nur das übereinstimmende Zeugnis derjenigen Väter gelten, welche in ihrer Lehre dem Glauben der Kirche ihrer Zeit unverbrüchlich treu geblieben und in ihrem Leben bis ans Ende Vorbilder christlicher Tugend gewesen seien. Eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt (c. 39). Recurrendum ad sanctorum patrum sententias (diximus), eorum dumtaxat qui suis quisque temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes magistri probabiles exstitissent (c. 41).

Damit wären zwei Klassen von Vätern, oder genauer, zwei Klassen von Kirchenschriftstellern des Altertums gegeben. Nur die Schriftsteller der einen Klasse dürfen im vollen Sinne des Wortes „patres“ oder „magistri probabiles“ heiſsen. Den andern, wie Tertullian und Origenes, mangelt es an kirchlicher Korrektheit des Lehrvortrages

[1] Leider giebt es zwei verschiedene Kapitelabteilungen des Commonitoriums. Ich citiere nach der älteren, aus dem 16. Jahrhundert herrührenden Abteilung. Die andere ist von St. Baluze 1684 eingeführt worden.

und auch an Heiligkeit des Lebenswandels. Diese Unterscheidung, in der Natur der Sache selbst begründet, ist bis zur Stunde herrschend geblieben. Um nur einige ältere Belege anzuführen, so lehnt Papst Hormisda in einem Briefe an Bischof Possessor vom 13. August 520 (Ep. 124, 4) Berufungen auf die Schriften des semipelagianisch gesinnten Bischofs Faustus von Reji mit dem Bemerken ab: Faustus und andere Schriftsteller, welche nicht als Väter anerkannt würden (quos in auctoritatem patrum non recipit examen), könnten zu einem Zweifel in Betreff des katholischen Glaubens oder der kirchlichen Disziplin oder überhaupt zu irgend welchem Präjudiz keinen Anlafs bieten. Fixa sunt, fährt der Papst fort, a patribus, quae fideles sectari debeant instituta ... Errat autem is qui a via, quam patrum electio monstravit, exorbitat [1]. Die Kirchenschriftsteller sind also einer Prüfung (examen) zu unterziehen. Die Väter stellen eine Auslese (electio) von Kirchenschriftstellern dar. Papst Agatho spricht in seinem dogmatischen Schreiben an Kaiser Konstantin Pogonatus vom Jahre 680 gleichfalls von den heiligen Vätern, welche die römische Kirche annimmt (*τῶν ἁγίων πατέρων οὓς ἐδέξατο αὕτη ἡ ἀποστολικὴ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία*, sanctorum patrum quos haec apostolica Christi ecclesia suscipit, Mansi l. c. XI, 235 sq.), und wiederum von anerkannten Vätern des orthodoxen Glaubens (*ἐγκρίτων πατέρων τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, probabilibus patribus orthodoxae fidei, Mansi l. c. XI, 269 sq.). Ebenso ist auf der Lateransynode des Jahres 649, auf dem sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel, 680, auf dem siebenten allgemeinen Konzil zu Nicäa, 787, von den „anerkannten Vätern“ die Rede (probabiles ecclesiae patres, *οἱ ἔγκριτοι τῆς ἐκκλησίας πατέρες*, Conc. Later. Rom. can. 18, Mansi l. c. X, 1157 sq.; *ἁγίων καὶ ἐγκρίτων πατέρων*, Conc. Constant. III, Act. X, Mansi l. c. XI, 392; *τῶν ἐγκρίτων πατέρων*, Conc. Nic. II, Act. VI, Mansi l. c. XIII, 313). Auf dem letztgenannten Konzil wurde festgestellt, dafs Eusebius von Cäsarea stets mit dem Arianismus geliebäugelt habe und deshalb nicht zu den „anerkannten Vätern“ gezählt werden könne (Mansi l. c. XIII, 313 sqq.).

Ein ausführliches Verzeichnis von Kirchenvätern, deren Schriften Empfehlung verdienen, und andern theologischen Schriftstellern, vor deren Werken zu warnen ist, bietet zum erstenmal die vielgenannte Gelasianische Dekretale De recipiendis et non recipiendis libris. Der hier in Betracht kommende Teil der Dekretale (welcher dem Ganzen seinen Namen gegeben) erhebt zwar in der überlieferten Fassung mit Unrecht Anspruch auf den Namen des Papstes Gelasius (492—496). Derselbe wird jedoch unbedenklich als getreuer Spiegel der Anschauungen und Grundsätze der römischen Kirche des 6. Jahrhunderts gelten dürfen.

[1] Der Text der Ausgaben schwankt. Ich citiere nach O. Günthers Ausgabe der sog. Collectio Avellana, Corpus script. eccles. lat. vol. XXXV, pars 2 (Vindob. 1898), p. 699.

Angenommen und gutgeheifsen werden[1] die opuscula des hl. Cyprian, des hl. Gregor von Nazianz, des hl. Basilius d. Gr., des hl. Athanasius, des hl. Chrysostomus, des Patriarchen Theophilus von Alexandrien, des hl. Cyrillus von Alexandrien, des hl. Hilarius von Poitiers, des hl. Ambrosius, des hl. Augustinus, des hl. Hieronymus, des hl. Prosper von Aquitanien sowie das Schreiben Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel. Item, heifst es weiter, opuscula atque tractatus omnium orthodoxorum patrum, qui in nullo a sanctae ecclesiae Romanae consortio deviarunt nec ab eius fide vel praedicatione seiuncti sunt, sed ipsius communicationis per gratiam Dei usque in ultimum diem vitae suae fuere participes[2], legendos decernit (Romana ecclesia). Ebenso sei den Dekretalen der römischen Päpste Achtung und Ehrerbietung entgegenzubringen. Es folgen einläfslichere Würdigungen einzelner Schriften oder Schriftengruppen und einzelner Schriftsteller. Von den Werken des Origenes könnten nur diejenigen angenommen werden, welche Hieronymus nicht beanstande; alle andern seien mit ihrem Verfasser abzuweisen. Die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea sollten mit Rücksicht auf die Fülle des belehrenden Inhalts nicht schlechthin verworfen sein, wenngleich der Verfasser im ersten Buche seiner Erzählung sich lau gezeigt (in primo narrationis suae libro tepuerit) und später ein Buch zur Verherrlichung und Entschuldigung des „Schismatikers" Origenes veröffentlicht habe. Dagegen werden alle übrigen, von „Häretikern oder Schismatikern" verfafsten Schriften durchaus abgelehnt, und eine lange Reihe solcher Schriften (pauca quae ad memoriam venerunt) wird mit Namen aufgeführt. Es sind teils biblische Apokryphen teils opuscula älterer und jüngerer Kirchenschriftsteller. Unter den letzteren erscheinen auch opuscula Tertulliani apocrypha, opuscula Fausti Regiensis Galliarum apocrypha.

Die Patrologen pflegen vier zum Begriffe eines Kirchenvaters gehörige Merkmale aufzuzählen: doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae, antiquitas. Die späteren Jahrhunderte hatten sich mehr und mehr daran gewöhnt, den Ehrennamen Väter auf Kirchenschriftsteller des Altertums zu beschränken (vgl. § 1, 4). Auf sie fand der Name ja auch in reicherem Mafse Anwendung, nicht sowohl ihres höheren Alters als vielmehr ihrer gröfseren Autorität wegen, welch letztere freilich in ihrem Alter wurzelte (vgl. § 2, 1). Die Abgrenzung des Altertums oder der Zeit der Väter hat allerdings,

---

[1] Ich benutze den Text bei A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae I (Brunsbergae 1868), 454—471.

[2] Man erinnere sich des vorhin angeführten Satzes des Vincentius von Lerinum: Eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt.

wie schon mehrfach bemerkt wurde, bis in die Gegenwart hinein einem gewissen Schwanken unterlegen (§ 1, 5; 2, 1). Die approbatio ecclesiae entnimmt man den Verhandlungen und Entscheidungen der allgemeinen Konzilien, den Lehrschreiben der Päpste und sonstigen kirchlichen Kundgebungen von mehr oder weniger autoritativem Charakter. Die in derartigen Dokumenten entweder ausdrücklich mit dem Namen Vater geschmückten oder doch zur Bezeugung des kirchlichen Glaubens aufgerufenen Schriftsteller pflegt man als approbierte Väter zu bezeichnen. Aufserdem hat man die von solchen approbierten Vätern ihrerseits anerkannten oder empfohlenen Schriftsteller als approbierte Väter gelten lassen wollen[1].

Reiches Material bietet I. Fessler, Institutiones Patrologiae. Ed. B. Jungmann. t. I. Oeniponte 1890. p. 15—57: De notione et auctoritate SS. Patrum. — Die Frage, weshalb und inwiefern die Lehre der Kirchenväter als Erkenntnisquelle der apostolischen Überlieferung und des katholischen Dogmas anzusehen ist, erörtert die Dogmatik. Vgl. übrigens Fessler-Jungmann l. c. p. 41—57.

2. Kirchenschriftsteller. — Der Ausdruck „ecclesiastici scriptores“ oder „ecclesiae scriptores“ begegnete uns schon in dem Vorworte der Schrift des hl. Hieronymus De viris illustribus. Viri illustres, Männer der Wissenschaft, nannte Hieronymus eben die Kirchenschriftsteller, wie er ja auch selbst erklärte, seine Schrift sei eigentlich (proprie) „De scriptoribus ecclesiasticis“ zu betiteln (s. § 1, 1). Von Kirchenvätern ist in dieser Schrift überhaupt nicht die Rede. Die Ausbildung des Begriffes der Väter aber als der zuverlässigen Dolmetscher des wahren Glaubens ging, wie gezeigt, Hand in Hand oder fiel geradezu zusammen mit der Unterscheidung zweier Gruppen von Kirchenschriftstellern des Altertums, und diese Unterscheidung, schon von Augustinus und deutlicher und schärfer noch von Vincentius von Lerinum vollzogen, hat man in neuerer Zeit in die Worte Kirchenväter und Kirchenschriftsteller gefafst. Die Kirchenschriftsteller zweiten Ranges, für welche das Altertum noch keinen besondern Namen hatte, stellte man als Kirchenschriftsteller schlechtweg den Kirchenvätern gegenüber. Kirchenschriftsteller sind nach diesem Sprachgebrauche diejenigen theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums, welche sich zum Glauben der Kirche bekennen, aber der auszeichnenden Merkmale, mithin auch der theologischen und kirchlichen Autorität der Kirchenväter ermangeln.

3. Kirchenlehrer. — Es ist begreiflich, dafs auch die Kirchenväter sich nicht alle des gleichen Ansehens bei der Nachwelt erfreuten. Einige Väter hatten nur diese oder jene Seite des kirchlichen Glaubens

---

[1] Vgl. die Worte der Gelasianischen Dekretale: Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus.

beleuchtet, andere hatten sozusagen schon alle Gebiete der christlichen Theologie ausgemessen. Einige Väter hatten nur der erklärten Lehre der Kirche Zeugnis gegeben, andere hatten in der Auslegung und Begründung dieser Lehre, ihrer Zeit vorauseilend, für Jahrhunderte oder für Jahrtausende der theologischen Forschung die Bahn gebrochen und den Weg gewiesen. Am nächsten liegt das Beispiel Augustins. So wie er ist kein anderer Kirchenvater der Meister der spekulativen Theologie für alle Zeiten geworden. Insbesondere waren es bekanntlich die tiefgründigen Probleme der kirchlichen Anthropologie, Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade, in deren Bearbeitung Augustins Genie seine höchsten Triumphe feierte. Papst Cölestinus (422—432) schon hat in seinem Schreiben an die Bischöfe Galliens (Ep. 21) semipelagianischen Angriffen gegenüber das Andenken Augustins auf das wärmste in Schutz genommen und dabei betont, seine Vorgänger bereits hätten den Bischof von Hippo stets den besten Lehrmeistern beigezählt (quem tantae scientiae olim fuisse memininus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur, Migne PP Lat. L, 530). Papst Hormisda hat noch einmal in dem schon erwähnten Briefe an Possessor (Ep. 124, 5) unter Zurückweisung des Semipelagianers Faustus von Reji Augustinus für den glaub- und vertrauenswürdigen Interpreten der kirchlichen Lehre über Freiheit und Gnade erklärt. In ähnlicher Weise wie Augustinus forderten auch einzelne andere Väter teils durch die kirchliche Korrektheit ihrer Theologie teils durch den Umfang ihrer litterarischen Leistungen in besonderem Grade die Anerkennung und Bewunderung der Folgezeit heraus. In einem Briefe des Bischofs Licinianus von Karthagena an Papst Gregor d. Gr. (Greg. M., Registr. epist. I, 41a) werden Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustinus und Gregor von Nazianz „die heiligen alten Väter, die Lehrer und Verteidiger der Kirche“, sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesiae, genannt[1]. Papst Agatho zeichnet in seinem schon angeführten Lehrschreiben vom Jahre 680 Ambrosius mit dem Titel *ὁ μέγας διδάσκαλος*, doctor magnus, Leo d. Gr. und Cyrillus von Alexandrien mit dem Namen *ὁ ἐκδικητὴς τῆς ἀληθείας*, defensor veritatis, aus (Mansi l. c. XI, 267 sqq.).

Seit dem 8. Jahrhundert werden im Abendlande häufig Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. als die gröſsten aller

[1] Ich citiere nach der Ausgabe der Briefe Gregors d. Gr. von Ewald und Hartmann in den Monum. Germ. hist. Epist. I (Berol. 1891), 59. — Den genannten vier: Hilarius, Gregor von Nazianz, Ambrosius und Augustinus, scheint auch Venantius Fortunatus (Carm. 5, 1, 7) vor allen andern Kirchenvätern die Palme zuerkennen zu wollen. Siehe Leos Ausgabe der Opera poetica Fortunats in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, pars 1 (1881), p. 102. — Über ähnliche Hervorhebungen einzelner Väter vgl. C. Weyman in der Revue d'histoire et de littérature religieuses III (Paris 1898), 562 s.

Väter gefeiert. Um 800 bringt der Mönch Johannes diese vier in Vergleich mit den vier Flüssen des Paradieses: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus atque Gregorius, qui fuerunt doctissimi in utraque scientia, divina scilicet et humana, et fuerunt in eloquentia veluti quattuor paradisi flumina [1]. Ein halbes Jahrhundert später giebt Kaiser Lothar seiner Befriedigung darüber Ausdruck, das auch er in Hrabanus Maurus eine jener wissenschaftlichen Gröfsen besitze, wie seine Vorgänger deren in „Hieronymus, Augustinus, Gregorius und Ambrosius und manchen andern“ besessen [2]. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts warnt Gottschalk von Limburg nachdrücklich vor jedem Widerspruche gegen die dicta sanctorum patrum Gregorii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi suorumque similium, qui omnes sunt os Domini [3]. Um dieselbe Zeit oder bald nachher mufs sich auch die Gewohnheit ausgebildet haben, diese vier grofsen Väter doctores ecclesiae zu nennen. Direkte Belege sind zwar, soviel ich weifs, bisher nicht beigebracht worden [4]. Im Jahre 1298 aber verordnete Papst Bonifatius VIII., dafs die Feste der zwölf Apostel, der vier Evangelisten und der ausgezeichneten Kirchenlehrer, Gregor d. Gr., Augustinus, Ambrosius und Hieronymus, in der ganzen Kirche sub officio duplici gefeiert werden sollten [5]. Egregios quoque, sagt der Papst, ipsius doctores ecclesiae, beatos Gregorium, qui meritis inclytus sedis apostolicae curam gessit, Augustinum et Ambrosium, venerandos antistites, ac Hieronymum, sacerdotii praeditum titulo, eximios confessores. Ohne Zweifel ist der Titel „doctores ecclesiae“ als Attribut jener vier Väter schon eingebürgert gewesen, als der Papst diese Worte schrieb. In anderer Anwendung kommt der Titel, wie bemerkt, schon bei Licinianus von Karthagena vor. Vielleicht ist er von den Aposteln entlehnt und auf die hervorragendsten Kirchenväter übertragen worden — Gregor d. Gr. nennt die Apostel doctores sanctae ecclesiae (Hom. in Evang. 30, 7) und die Kirchenväter expositores sequentes, die Dolmetscher der Apostel (Mor. in Iob 27, 8); vielleicht ist er der unmittelbare Ausdruck der Wertschätzung der Väter selbst — bei Vincentius von Lerinum heifsen die Kirchenschriftsteller im allgemeinen ecclesiarum magistri und doc-

---

[1] Ioannis monachi liber de miraculis. Ein spätlateinisches Übersetzungswerk, besprochen und teilweise ediert von M. Hoferer (Aschaffenburger Gymn.-Progr.), Würzburg 1884, S. 5. Auf diese Stelle hat Weyman im Hist. Jahrbuch XV (1894), 96 f. aufmerksam gemacht.

[2] Fr. Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841, S. 221. Vgl. auch S. 211, wo Hrabanus selbst jene vier Väter seine Hauptgewährsmänner nennt.

[3] G. M. Dreves, Godescalcus Lintpurgensis (Hymnologische Beiträge I), Leipzig 1897, S. 102.

[4] Irrtümlich setzt Funk (Theol. Quartalschrift LXXVII [1895], 301 f.) voraus, der erwähnte Mönch Johannes bezeichne jene vier Väter auch als doctores ecclesiae.

[5] S. den Liber sextus des Corpus iuris canonici, lib. III, tit. 22, cap. un. de reliquiis et veneratione sanctorum.

tores (Commonit. c. 15. 23), die Kirchenväter im besondern magistri probabiles (c. 41); bei Cyrillus von Alexandrien heifsen die heiligen Väter Hirten der Völker und Leuchten der Kirchen und kunsterfahrene Lehrmeister (ποιμένες λαῶν καὶ φωστῆρες ἐκκλησιῶν καὶ εὐτεχνέστατοι μυσταγωγοί. Ep. 55 bei Migne, PP Gr. LXXVII, 293). Die Vierzahl der grofsen Kirchenväter bezw. Kirchenlehrer soll nach der herrschend gewordenen Ansicht der Vierzahl der Evangelisten nachgebildet sein. Aber keiner der vorhin aufgeführten Zeugen hat Anlafs genommen, auf die Vierzahl der Evangelisten hinzuweisen; auch Bonifatius VIII. hat augenscheinlich nicht daran gedacht, eine Parallele zu ziehen zwischen den ausgezeichneten Kirchenlehrern und den Evangelisten. Dafs man gerade Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. heraushob und zu einer eigenen Gruppe zusammenfafste, erklärt sich ausreichend aus der besondern Bedeutung, welche gerade diese vier als Schriftsteller wie als Theologen vor allen andern lateinischen Kirchenvätern beanspruchen durften.

Später hat die Kirche teils in ihren liturgischen Anordnungen teils in besondern päpstlichen Erlassen noch mehrere andere Kirchenväter mit dem Titel „doctores ecclesiae" geschmückt. Von den Abendländern haben Hilarius von Poitiers, Petrus Chrysologus, Leo d. Gr. und Isidor von Sevilla, von den Morgenländern Athanasius, Basilius d. Gr., Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien und Johannes von Damaskus sich dieser Auszeichnung erfreut. Cyrillus von Jerusalem und Cyrillus von Alexandrien wurden erst 1883, Johannes von Damaskus erst 1890 durch Leo XIII. zu Kirchenlehrern erklärt. Die Kirche hat jedoch diesen Titel nicht ausschliefslich auf Kirchenväter beschränkt. Auch einige theologische Schriftsteller des Mittelalters und der neueren Zeit, Beda der Ehrwürdige (gest. 735), Petrus Damiani (gest. 1072), Anselm von Canterbury (gest. 1109), Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), Thomas von Aquin (gest. 1274), Bonaventura (gest. 1274), Franz von Sales (gest. 1622) und Alfons von Liguori (gest. 1787), sind zum Range eines Kirchenlehrers erhoben worden. Die liturgischen Bücher des griechischen Ritus kennen nur drei „ökumenische grofse Lehrer", οἰκουμενικοὶ μεγάλοι διδάσκαλοι, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus, und die Dreizahl dieser Lehrer scheint mit Rücksicht auf das Geheimnis der Trinität festgestellt worden zu sein [1].

Die lateinische Kirche ehrt ihre doctores durch eine eigene Festfeier (eigenes Officium). Sie hat aufserdem den Willen kundgegeben,

---

[1] S. hierüber N. Nilles in der Zeitschrift f. kath. Theologie XVIII (1894), 742 ff. Die in den Lehrbüchern der Patrologie stehend gewordene Angabe, dafs die griechische Kirche ebenso wie früher die lateinische vier grofse Kirchenlehrer zähle, Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus, beruht nach Nilles auf einem Irrtum.

dafs die Schriften dieser doctores bei dem theologischen Studium und dem religiösen Unterrichte Verwendung und Berücksichtigung finden. So heifst es in Sixtus' V Bulle „Triumphantis Hierusalem“ vom 14. März 1588 betr. die Erhebung des hl. Bonaventura zum doctor ecclesiae: Illius libros, commentarios, opuscula, opera denique omnia ut aliorum ecclesiae doctorum qui eximii sunt, non modo privatim, sed publice in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus omnibusque aliis ecclesiasticis studiis christianisque exercitationibus citari, proferri, atque cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus (c. 15)[1].

Als eigentümliche Kennzeichen eines Kirchenlehrers pflegen von den Patrologen doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, eminens eruditio, expressa ecclesiae declaratio genannt zu werden.

Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae I, 38—41: Doctores Ecclesiae. C. Weyman, Die vier grofsen Kirchenlehrer: Hist. Jahrbuch. Bd. XV (1894). S. 96 f. Ders., Les Docteurs de l'Église: Revue d'histoire et de littérature religieuses. t. III. Paris 1898. p. 562 s. Über die „ökumenischen grofsen Lehrer“ in den liturgischen Büchern des griechischen Ritus s. N. Nilles in der Zeitschr. für kath. Theologie. Bd. XVIII (1894). S. 742—744.

§ 4. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften und gröfsere Übersetzungswerke.

1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. — Es sind schon früh umfassende Sammelausgaben von Kirchenväterschriften veranstaltet worden, welche teils mehr wissenschaftliche Zwecke verfolgten teils mehr praktischen Bedürfnissen entgegenkommen wollten. Die älteren dieser Sammlungen pflegen den Anforderungen, welche heute an Texteseditionen gestellt werden, begreiflicherweise noch viel weniger zu entsprechen als die älteren Sonderausgaben einzelner Kirchenväter. Es ist indessen doch auch eine bekannte Thatsache, dafs manche alte Ausgaben als Abdrucke inzwischen verschollener Handschriften nunmehr einen Platz unter den Zeugen der Textesüberlieferung einnehmen. Der erste, welcher eine gröfsere Sammlung patristischer Schriften herausgab, war Marguerin de la Bigne, Doktor der Sorbonne und Kanonikus von Bayeux (gest. 1589). Seine Bibliotheca SS. Patrum, Paris 1575—1579, umfafste in neun Foliobänden Schriften von mehr als 200 theologischen Autoren des Altertums und des Mittelalters. Die Sammlung sollte zunächst den Katholiken im Kampfe mit den Magdeburger Centuriatoren neue Waffen liefern und brachte hauptsächlich solche Dokumente, welche noch keine Sonderausgabe erfahren hatten oder nur schwer zugänglich waren, gab jedoch

---

[1] Siehe S. Bonav. Opp. I (Quaracchi 1882), Praef. p. LI.

die griechischen Schriften nur in lateinischer Übersetzung. Das Unternehmen fand reichen Beifall, erlebte viele bedeutend vermehrte und erweiterte Neubearbeitungen und wuchs schliefslich, nach Verlauf eines Jahrhunderts, zu der Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, Lyon 1677 in 27 Foliobänden, an.

Dieser Maxima Bibliotheca stellte ein Jahrhundert später der Oratorianer Andr. Gallandi (gest. 1779) mit dem Anspruch auf gröfsere Reichhaltigkeit und gröfsere Zuverlässigkeit eine neue Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum in 14 Foliobänden gegenüber. Während die Maxima Bibliotheca bis ins 16. Jahrhundert hinabreichte, geht Gallandis Bibliotheca nur bis zum Jahre 1200; während die erstere den bedeutendsten und fruchtbarsten Kirchenvätern besondere Aufmerksamkeit schenkte, wählt die letztere hauptsächlich weniger beachtete Schriftsteller von geringerem Umfange aus, und während die erstere bei griechischen Schriften sich auf eine lateinische Übersetzung beschränkte, teilt die letztere auch den griechischen Urtext mit. Im ganzen bietet Gallandi 380 Autoren. Mitunter hat er Inedita ans Licht gezogen, meist jedoch hat er frühere Ausgaben abgedruckt, in der Regel aber neue Einleitungen, Anmerkungen, Textemendationen beigefügt.

Die gröfste aller Kirchenschriftsteller-Sammlungen ist des verdienten Verlegers J. P Migne (gest. 1875) Patrologiae cursus completus, Paris 1844—1866. Diese Sammlung greift gleichfalls über die Zeit der Väter weit hinaus; die zwei Series latinae erstrecken sich in 221 Quartbänden bis zu Papst Innocenz III. (gest. 1216), die zwei Series graecae in 162 Quartbänden bis zum Konzil von Florenz (1438—1439). Die auf die patristische Periode entfallenden Bände enthalten, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, nur Abdrucke älterer Editionen, welch letztere indessen durchweg mit Umsicht und Sorgfalt ausgewählt sind. Das Werk hat den Namen des Herausgebers durch die ganze Welt getragen. Der Druck und die Korrektur war nicht selten recht nachlässig, aber der Preis war aufserordentlich niedrig, das Format sehr handlich und bequem und die Fülle des Materials spottete aller Beschreibung. Heute wird das Werk mit dem Doppelten und Dreifachen des ursprünglichen Preises bezahlt.

Aus den letzten Decennien sind drei Sammlungen zu nennen, welche durchaus selbständigen Wert beanspruchen und nach streng wissenschaftlicher Methode hergestellte Texte bieten. Durch prüfendes Abwägen wo möglich sämtlicher Überlieferungsquellen werden diejenigen Handschriften als Grundlage der Textesrezension gewonnen, welche die Urform des Textes erhalten haben oder der Urform am nächsten kommen. Anmerkungen bringen die bedeutsameren Abweichungen der Handschriften und gewähren damit ein Bild der Wandlungen, welche der Text im Laufe der Zeit erfahren hat. Die

umfassendste jener drei Sammlungen ist das „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, welches 1866 zu erscheinen begonnen hat und alle lateinischen Kirchenschriftsteller bis in das 7 Jahrhundert hinab in sich aufnehmen soll. Die bisher ausgegebenen Bände, einige vierzig, in Oktavformat, weisen den jedesmaligen früheren Editionen gegenüber meist einen bedeutsamen Fortschritt auf. Einige derselben haben freilich auch wieder recht greifbare Belege dafür geliefert, dafs zur Kritik theologischer Texte philologische Schulung allein noch nicht ausreicht. Aufserdem ist der Mangel eines bestimmten Planes bezüglich der Reihenfolge der Publikationen sowohl wie bezüglich der inneren Einrichtung und Ausstattung derselben schon oft beklagt worden. Einen kleinen Teil der in den Rahmen dieses Corpus fallenden Schriftsteller umschliefst auch die Abteilung „Auctores antiquissimi" der von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde herausgegebenen „Monumenta Germaniae historica" Auctores antiquissimi werden hier die Autoren der Übergangsperiode von der römischen in die germanische Zeit genannt, lateinische Schriftsteller des 5. und 6. Jahrhunderts, fast ohne Ausnahme Kirchenschriftsteller. Die Abteilung ist unter Th. Mommsens Leitung 1877—1898 in 13 Quartbänden erschienen. Ein Seitenstück zu dem Wiener Corpus bilden die von der Kirchenväter-Kommission der königl. preufsischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Angriff genommenen „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" Nach dem Vorworte des ersten Bandes, Leipzig 1897, soll diese Sammlung „alle griechischen Urkunden, Berichte und Schriften des Urchristentums und der werdenden katholischen Kirche (sic) bis zur Zeit Konstantins" in sich vereinigen. Nur das Neue Testament bleibt ausgeschlossen; dagegen sollen „nicht nur die ‚apokryphen' Evangelien und apostolischen Schriften, soweit sie den drei ersten Jahrhunderten angehören, sondern auch solche spätjüdische Schriften, die die ältesten Christen rezipiert und zum Teil bearbeitet haben (Apokalypsen, Sibyllen u. s. w.), aufgenommen werden" Das Unternehmen verspricht von grofser wissenschaftlicher Bedeutung zu werden. Der umlaufende Text der griechischen Kirchenschriftsteller ist im allgemeinen viel weniger gesichert und viel mehr entstellt als derjenige der Lateiner, und gerade auf dem Boden der drei ersten Jahrhunderte hat die litterarhistorische Forschung der jüngsten Zeit, durch die überraschendsten Entdeckungen sozusagen vorwärts gedrängt, unleugbar glänzende Erfolge errungen.

Anderer Art ist eine Reihe von Sammelwerken, welche zunächst für den Schulgebrauch bestimmt sind, daher den textkritischen Gesichtspunkt mehr oder weniger in den Hintergrund treten lassen. Katholischerseits hat zuletzt H. Hurter für Theologiestudierende SS. Patrum opuscula selecta herausgegeben, Innsbruck 1868 ff., welche alles

textkritische Interesse so sehr ausschliefsen, dafs sie griechische Schriften nur in lateinischer Übersetzung mitteilen, aber sehr reiche sacherklärende Noten beifügen. Protestantischerseits veröffentlicht G. Krüger seit 1891 eine „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen"

In älteren bibliographischen Schriften pflegen mit den Bibliothecae Patrum die Catenae Patrum verbunden zu werden, exegetische Sammelwerke, welche die Schrifterklärungen einer mehr oder weniger grofsen Anzahl von Exegeten aus der Zeit der Väter kettenartig aneinander reihen. Über die Bibliothecae und Catenae Patrum handeln Th. Ittig, De Bibliothecis et Catenis Patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus tractatus. Lipsiae 1707. 12°. I. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca, vol. VIII, ed. Harles, Hamburgi 1802, p. 637—700: De Catenis Patrum graecorum in S. Scripturae libros; vol. XIII, Hamb. 1726, p. 457—849: De collectionibus omnis generis scriptorum graecorum iunctim excusorum. [Die von G. Chr. Harles besorgte Ausgabe der Bibliotheca Graeca reicht in 12 Quartbänden, 1790—1809, nur bis vol. XI, p. 544 der ersten Ausgabe, welche 14 Quartbände, 1705—1728, umfafst.] I. G. Walch, Bibliotheca Patristica, ed. Danz, Ienae 1834, p. 196—255: De bibliothecis, collectionibus, catenis et chrestomathiis Patrum et patristicis. I. G. Dowling, Notitia scriptorum SS. Patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus Anecdotorum post annum Christi MDCC in lucem editis continentur. Oxonii 1839. 8°. Die neuere Litteratur über die Katenen braucht hier nicht erwähnt zu werden, weil sie auf die Bibliothecae Patrum nicht eingeht.

Die wichtigeren Sammelausgaben von Kirchenväterschriften mögen in chronologischer Reihenfolge aufgeführt werden. Die Sammlungen syrischer Kirchenschriftsteller bleiben hier unerwähnt, weil sie später passenden Ortes zur Sprache kommen sollen.

M. de la Bigne, Bibliotheca SS. Patrum supra ducentos, qua continentur illorum de rebus divinis opera omnia et fragmenta, quae partim nunquam hactenus, partim ita ut raro iam extarent, excusa: vel ab Haereticis corrupta: nunc primum sacrae Facultatis Theologicae Parisiensis censura satis gravi, sine ullo novitatis aut erroris fuco in perfectissimum corpus coaluerunt. Distincta in tomos octo, Epistolarum, Historiarum, Moralium, Liturgiarum, Disputationum contra haereses, Commentariorum, Homiliarum Poëmatumque sacrorum mixtim et tractatuum in paene singula et fidei christianae et Scripturae sacrae loca. Parisiis 1575. 8 voll. 2°; dazu eine Appendix, ibid. 1579. 2°. Editio secunda, ibid. 1589. 8 voll. 2°. Den Inhalt dieser beiden ersten Ausgaben im einzelnen verzeichnet Ittig l. c. p. 30—49. 49—81. Ed. tertia, ibid. 1609. 9 voll. 2°; dazu ein Auctarium, ibid. 1610. 2 voll. 2°. Ed. quarta, ibid. 1624. 10 voll. 2°; dazu ein Auctarium graecolatinum, hauptsächlich von Fronton du Duc besorgt, ibid. 1624. 2 voll. 2°, und ein Supplementum [latinum] von G. Morel, ibid. 1639. 2 voll. 2°. Über diese beiden Nachträge zu der vierten Ausgabe s. Ittig l. c. p. 92—98. 98—106. Eine fünfte und eine sechste Ausgabe erschienen ebd. 1644 und 1654 in je 17 Foliobänden. Über die sechste Ausgabe s. Ittig l. c. p. 106 ad 145.

H. Canisius, Antiquae Lectionis tomus I—VI. Ingolstadii 1601—1604. 6 voll. 4°; von neuem herausgegeben durch J. Basnage u. d. T. Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive H. Canisii lectiones antiquae. Amstelod. 1725. 4 voll. 2°. Über die erste Ausgabe berichtet

Ittig l. c. p. 577—605; über beide Ausgaben Fabricius, Bibl. Gr. XIII, 759—780; über die zweite Ausgabe Dowling l. c. p. 101—111. Das ganze Werk enthält übrigens hauptsächlich, wie Canisius in der Aufschrift des ersten Bandes sagt, monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam.

Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum: primo quidem a Margarino de la Bigne Sorbonico in Academia Parisiensi Theologo collecta et tertio in lucem edita; nunc vero plus quam centum autoribus et opusculis plurimis locupletata, historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita et in XIV tomos distributa; opera et studio doctissimorum in Alma Universitate Colon. Agripp. Theologorum ac Professorum. Colon. Agr. 1618. 14 voll. 2°; dazu ein Supplementum vel appendix, ibid. 1622. 2°. Über den Inhalt s. Ittig l. c. p. 420—477.

Fr. Combefis, Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium. Paris. 1648. 2 voll. 2°. — Idem, Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum. Paris. 1672. 2 voll. 2°. Ein Inhaltsverzeichnis beider Sammlungen bei Ittig l. c. p. 145—152. 152—154.

L. d'Achery, Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, supersunt Spicilegium. Paris. 1655—1677. 13 voll. 4°; von neuem herausgegeben durch L. Fr. J. de la Barre, Paris 1723. 3 Bde. 2°. Über die erste Ausgabe s. Ittig l. c. p. 165—250, über die zweite Dowling l. c. p. 39—80. In neuerer Zeit wurde nachgewiesen, daſs d'Achery in gutem Glauben mehrere Urkunden aufgenommen hat, welche von dem Oratorianer Hieronymus Vignier (gest. 1661) gefälscht worden waren, und zwar wurde dieser Beweis am schlagendsten bezüglich solcher Dokumente erbracht, welche bislang als die gröſsten Zierden der Sammlung galten. Siehe namentlich J. Havet, Les découvertes de Jérome Vignier (Testament et épitaphe de Perpétue, évêque de Tours; Diplôme de Clovis pour Micy [Saint-Mesmin]; Colloque de Lyon, 499; Cinq lettres d'évêques et de papes, 462—501; Fragment d'une vie de Sainte Odile): Bibliothèque de l'École des Chartes, t. XLVI, Paris 1885, p. 205—271; wieder abgedruckt in den Oeuvres de Julien Havet (1853—1893), t. I, Paris 1896, p. 19—81; vgl. p. 83—90.

Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, primo quidem a Margarino de la Bigne in Academia Parisiensi Doctore Sorbonico in lucem edita; deinde celeberrimorum in Universitate Coloniensi Doctorum studio plurimis autoribus et opusculis aucta ac historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita; hac tandem editione Lugdunensi, ad eandem Coloniensem exacta, novis supra centum autoribus et opusculis hactenus desideratis locupletata et in tomos XXVII distributa. Lugduni 1677 27 voll. 2°. Siehe Ittig l. c. p. 483—557.

I. B. Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta. Paris. 1677—1686. 3 voll. 4°. Siehe Ittig l. c. p. 402—412. Vierter Band der Sammlung Coteliers heiſsen in der Aufschrift einzelner Exemplare die von B. de Montfaucon herausgegebenen Analecta Graeca s. varia opuscula graeca hactenus non edita. Paris. 1688. 4°. Siehe Ittig l. c. p. 412—413. Fabricius l. c. XIII, 835—836.

St. Baluze, Miscellaneorum libri I—VII. Paris. 1678—1715. 7 voll. 8°; von neuem herausgegeben durch J. D. Mansi, Lucca 1761—1764. 4 Bde. 2°. Über die Bände I—V der ersten Ausgabe s. Ittig l. c. p. 310—335, über die zweite Ausgabe Dowling l. c. p. 158—189.

Iacobi Sirmondi S. J. Presb. Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis et opusculis aliquibus auctiora. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica,

nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete. Paris. 1696. 5 voll. 2°; von neuem herausgegeben durch J. de la Baune, Venedig 1728. 5 Bde. 2°. Über die erste Ausgabe s. Ittig l. c. p. 253—266, über beide Ausgaben A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, nouv. éd. (1869—1876), s. v. Sirmond Jacques.

L. A. Muratori, Anecdota quae ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus nunc primum eruit, notis ac disquisitionibus auget L. A. M. Mediol. 1697—1698, Patav. 1713. 4 voll. 4°. Über die beiden ersten Bände (Mailand 1697—1698) s. Ittig l. c. p. 662—664, über die beiden letzten (Padua 1713) Dowling l. c. p. 3. — Idem, Anecdota Graeca quae ex mss. codicibus eruit, Latio donat, notis et disquisitionibus auget L. A. M. Patav. 1709. 4°. Siehe Fabricius l. c. XIII, 781—782. Dowling l. c. p. 2.

I. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saeculi p. Chr. n. I, II et III. Tom. I. s. saeculum I. Oxoniae 1698. 1700. 8°; saeculi II. tom. I. ibid. 1699. 1700. Ed. alt. auctior, ibid. 1714. Über die erste Ausgabe s. Ittig l. c. p. 698—707.

B. de Montfaucon, Collectio nova Patrum et scriptorum graecorum, Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii. Paris. 1706. 2 voll. 2°. Siehe Fabricius l. c. XIII, 836—837. Dowling l. c. p. 1—2.

A. Gallandi, Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, postrema Lugdunensi longe locupletior atque accuratior. Venet. 1765—1781 et 1788. 14 voll. 2°. (Unter der Bibl. postrema Lugdunensis ist die vorhin erwähnte Maxima Bibl., Lugd. 1677, verstanden.) Siehe Dowling l. c. p. 191—209. Index alphabeticus Bibliothecae graecolatinae veterum Patrum antiquorumque scriptorum eccles. cura et studio A. Gallandii. Bononiae 1863. 8°. (34 pp.)

Fr. Oberthür, SS. Patrum opera polemica de veritate religionis christianae contra Gentiles et Iudaeos. Ad commodiorem usum edita. Opera Patrum graecorum graece et latine. Wirceburg. 1777—1794. 21 voll. 8°. Siehe Dowling l. c. p. 215—217. — Idem, Opera omnia SS. Patrum latinorum. Wirceburg. 1780—1791. 13 voll. 8°. Siehe Dowling l. c. p. 217—218.

M. I. Routh, Reliquiae Sacrae: s. Auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. Ad codices mss. recensuit notisque illustravit M. I. R. Oxon. 1814—1818. 4 voll. 8°. Ed. altera, ibid. 1846—1848. 5 voll. Über die erste Ausgabe s. Dowling l. c. p. 225—227. — Idem, Scriptorum ecclesiasticorum opuscula praecipua quaedam. Recensuit notasque suas et aliorum addidit M. I. R. Oxon. 1832. 2 voll. 8°. Ed. tertia, ibid. 1858.

A. Mai, Scriptorum veterum nova Collectio e Vaticanis codicibus edita. Romae 1825—1838. 10 voll. 4°. Siehe Dowling l. c. p. 227—238. Eine Inhaltsangabe mehrerer Bände auch bei Engelmann Preufs, Bibl. script. class. 8. Aufl. Leipzig 1880—1882. I, 42—44; II, 4. — Idem, Classici Auctores e Vaticanis codicibus editi. Romae 1828—1838. 10 voll. 8°. Die in dieser Sammlung enthaltenen opera et fragmenta scriptorum ecclesiasticorum verzeichnet Dowling l. c. p. 239—241. Im übrigen vgl. Engelmann Preufs a. a. O. I, 44 (über Bd. IV); II, 4. — Idem, Spicilegium Romanum. Romae 1839—1844. 10 voll. 8°. Über die Bände II, IV, V, VI vgl. Engelmann Preufs a. a. O. I, 44. — Idem, Nova Patrum Bibliotheca. Romae 1844—1854. 7 voll. 4°. Tom. VIII a Iosepho Cozza monacho Basiliano absolutus, ibid. 1871. Tom. IX editus a Iosepho Cozza-

Luzi, ibid. 1888. — Appendix ad opera edita ab Angelo Maio. Romae 1871. 4°. Appendix altera, ibid. 1871. 4°.

Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitissima opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria; accurantibus D. A. B. Caillau nonnullisque cleri Gallicani presbyteris una cum D. M. N. S. Guillon. Paris. 1829—1842. 133 voll. 8°.

Bibliotheca Patrum ecclesiasticorum latinorum selecta. Ad optimorum librorum fidem edita, curante E. G. Gersdorf. Lipsiae 1838—1847. 13 voll. 8°. Über den Inhalt vgl. E. A. Zuchold, Bibliotheca Theologica. Göttingen 1864. Bd. I, S. 143.

Bibliotheca Patrum ecclesiae catholicae qui ante Orientis et Occidentis schisma floruerunt. Delectu presbyterorum quorundam Oxoniensium. Oxon. 1838—1855. 10 voll. 8°. Die Seele dieses Unternehmens war der bekannte Anglikaner E. B. Pusey (gest. 1882). Vgl. Zuchold a. a. O. I, 141—142.

Patrologiae cursus completus s. Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque eccles., qui ab aevo apostolico adusque Innocentii III tempora floruerunt. Accurante I. P. Migne. Series prima in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptoresque ecclesiae latinae a Tertulliano ad Gregorium M. Paris. 1844 ad 1849. 79 voll. 4°. Series secunda in qua prodeunt Patres . . a Gregorio M. ad Innocentium III. Paris. 1850—1855, vol. LXXX—CCXVII. Indices, generales simul et speciales, Patrologiae latinae, ibid. 1862—1864, vol. CCXVIII ad CCXXI. — Series Graeca in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Photium, 1857—1860, 104 voll. Series Graeca posterior in qua prodeunt Patres . . ab aevo Photiano ad Concilii usque Florentini tempora, 1862—1866, vol. CV—CLXII. — Viele Bände und Reihen von Bänden aus den lateinischen wie den griechischen Serien sind inzwischen von neuem aufgelegt worden, und leider haben manche solcher Nachdrucke eine von der ersten Ausgabe abweichende Paginierung erhalten. Der letzte Band der zweiten griechischen Serie, Bd. 162, welcher hauptsächlich Nachträge zu früheren Bänden der beiden griechischen Serien enthält, scheint nur in sehr wenigen Exemplaren abgezogen worden zu sein, ist wenigstens nur sehr selten anzutreffen. Eine Inhaltsangabe dieses Bandes findet sich in den Annales de philosophie chrétienne, t. LXXIII (Sér. 5, t. XIV. 1866), p. 405—410; vgl. Reuschs Theol. Litteraturblatt II (1867), Sp. 447, Anm. 1. Indices zu den griechischen Serien sind nicht erschienen. Dorotheos Scholarios veröffentlichte ein (griechisches) Verzeichnis der in den griechischen Serien (und in dem Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonnae 1828—1855, 48 voll. 8°) enthaltenen Schriftsteller und Schriften, Athen 1879. 4°. Ein von Scholarios unternommenes, sehr umfassend angelegtes (griechisches) Sachregister zu den griechischen Serien ist über die ersten Hefte nicht hinausgekommen, Athen 1883—1887. 4°. Der Index alphabeticus in Patrologiae cursus completi ab I. P. Migne editi seriem graecam, composuit Al. Kreissberg, Petropoli 1881, 8° (8 pp.), ist sehr lückenhaft. Ein zuverlässigeres Verzeichnis der Schriftsteller und Schriften der griechischen Serien giebt A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl., Bd. I. Berlin 1896, S. CI—CVI.

I. B. Pitra, Spicilegium Solesmense complectens SS. Patrum scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus, publici iuris facta cur. D. I. B. Pitra O. S. B. mon. e congr. Gall., nonnullis ex abbatia Solesm. opem conferentibus. Paris. 1852 ad 1858. 4 voll. 4°. — Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, iussu Pii IX Pont. Max. curante I. B. Pitra S. R. E. Card. Tom. I a primo

p. Chr. n. ad VI saeculum. Romae 1864. 4°. Tom. II a VI ad IX saeculum. 1868. Vgl. J. Hergenröther, Das griechische Kirchenrecht bis zum Ende des 9. Jahrhunderts (Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd. XXIII [1870], S. 185—227). — Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata, edidit I. B. Card. Pitra. Tom. I. Paris. 1876. 8°. Tom. VIII: Nova S. Hildegardis opera. 1882. Tom. II—III: Patres Antenicaeni. 1884. 1883. Tom. IV: Patres Antenicaeni orientales. 1883. Tom. VI: Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena. 1891. Über die Bände II—IV s. F. Loofs in der Theol. Litteraturzeitung vom Jahre 1884, Nr. 17. 19. 23. 24. — Analecta sacra et classica Spicil. Solesm. parata, edidit I. B. Card. Pitra. Paris. 1888. 4°. — Die Analecta novissima Pitras (Paris. 1885—1888, 2 voll. 4°) enthalten, abgesehen von einigen Papstbriefen (in Bd. I), nur mittelalterliche Dokumente.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis. Vindob. 1866 sqq. 8°. — Aus Anlafs dieses „Corpus" liefs die Wiener Akademie neue und umfassende Nachforschungen über die handschriftliche Überlieferung der Werke der lateinischen Kirchenschriftsteller anstellen. Als Hilfsmittel diente die Arbeit J. Aumers: Initia librorum Patrum latinorum. Vindob. 1865. 8°. Das Ergebnis ist in Verzeichnissen derjenigen Handschriften niedergelegt, welche ihres Alters oder ihrer Güte wegen bei den in Aussicht genommenen Editionen Verwendung oder Berücksichtigung zu fordern schienen. Alle diese Verzeichnisse wurden in den Sitzungsberichten der philos.-historischen Klasse der Wiener Akademie gedruckt und auch in Sonderabzügen ausgegeben. K. Halm, Verzeichnis der älteren Handschriften lateinischer Kirchenväter in den Bibiotheken der Schweiz. Wien 1865. P. Gall Morel, Einsiedler-Handschriften der lateinischen Kirchenväter bis zum 9. Jahrhundert. Supplement zu K. Halm, Verzeichnis u. s. w. Wien 1867. A. Reifferscheid, Bibliotheca Patrum latinorum Italica. Wien 1865—1872. 2 Bde. (Bd. I besteht aus 6 Heften, 1865—1870, von welchen das erste die Kapitularbibliothek in Verona, die fünf weiteren die römischen Bibliotheken behandeln. Bd. II umfafst 3 Hefte: die Ambrosianische Bibliothek in Mailand, 1871, die Bibliotheken Piemonts, 1871, die Bibliotheken von Venedig, Florenz, Neapel, La Cava und Monte Cassino, 1872. Vgl. auch Reifferscheids De latinorum codicum subscriptionibus commentariolum, in dem Index scholarum in universitate litterarum Vratislaviensi per hiemem a. 1872—1873 habendarum.) K. Zangemeister, Bericht über die im Auftrage der Kirchenväter-Kommission unternommene Durchforschung der Bibliotheken Englands. Wien 1877. H. Schenkl, Bibliotheca Patrum lat. Britannica. Wien 1891 ff.; noch nicht abgeschlossen. (In Bd. I: Die Bodleianische Bibliothek in Oxford, 1891, und Die Thomas Phillipssche Bibliothek in Cheltenham, 1892. In Bd. II: Die Bibliotheken der Colleges in Cambridge, 1897—1898, und Die schottischen Bibliotheken nebst den Bibliotheken von Trinity College [in Dublin, Irland] und Holkham [Norfolk], 1896. In Bd. III: Die Bibliotheken der englischen Kathedralen, 1894—1898.) W v. Hartel, Bibliotheca Patrum lat. Hispaniensis. Bd. I, nach den Aufzeichnungen Dr. G. Loewes herausgegeben und bearbeitet. Wien 1887. (Berichtigungen zu diesem Bande bezüglich der Cyprian-Handschriften in Madrid und im Escorial bei W Schulz in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1897, Sp. 179 f.) R. Beer, Handschriftenschätze Spaniens. Bericht über eine im Auftrage der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in den Jahren 1886—1888 durchgeführte Forschungsreise. Wien 1894.

SS. Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J. Oenip. 1868—1885.

48 voll. 16°. Die meisten Bändchen sind in mehreren Auflagen erschienen. Series altera. Oenip. 1884—1892. 6 voll. 12°. Diese zweite Serie, welche Väterschriften gröfseren Umfanges bringen sollte, hat mit dem sechsten Bändchen zu erscheinen aufgehört.

Monumenta Germaniae historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Edidit Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi. Auctores antiquissimi. Berol. 1877—1898. 13 voll. 4°.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur. Herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig 1882 bis 1897. 15 Bde. 8°. Neue Folge 1897 ff. Diese neue Folge führt den Untertitel: „Archiv für die von der Kirchenväter-Kommission der königl. preufsischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller.“ Vgl. weiter unten „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“

Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature. Edited by J. Armitage Robinson B. D. Cambridge 1891 ff. 8°

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von G. Krüger. Freiburg. i. B. 1891—1896. 12 Hefte. 8°. Eine neue Reihe der Sammlung ist in Aussicht genommen.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preufsischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1897 ff. 8°. Vgl. vorhin „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur“

Bibliothèque Patrologique, publiée par U. Chevalier. I: Apringius de Béja, publié par M. Férotin. Paris 1900. 8°.

2. Gröfsere Übersetzungswerke. — Das gröfste und zugleich das beste deutsche Übersetzungswerk ist die unter der Leitung von Fr. X. Reithmayr und späterhin von V Thalhofer 1869—1888 zu Kempten erschienene „Bibliothek der Kirchenväter“ Die Zahl der Mitarbeiter war sehr grofs, und die Leistungen im einzelnen von sehr ungleichem Werte. Im allgemeinen aber darf das Werk empfohlen werden. In jüngster Zeit hat Amerika ein reges Interesse für Übersetzungen der Kirchenväter bekundet. Nachdem die Edinburger „Ante-Nicene Christian Library“ (1866—1872) zu Buffalo von neuem aufgelegt worden war (1884—1886), hat der Amerikaner Ph. Schaff in Verbindung mit europäischen und amerikanischen Patristikern eine „Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers“ ins Leben gerufen (Buffalo und New York 1886 ff.), welche in rascher Folge englische Übersetzungen und vielfach auch eingehende Kommentare über patristische Werke brachte. Seit 1880 hat auch Dänemark sein allerdings viel bescheideneres „Vidnesbyrd af Kirkefaedrene“ (Zeugnis der Kirchenväter).

Bibliothek der Kirchenväter in Übersetzungen und Auszügen aus ihren besten Schriften und mit Anmerkungen, herausgegeben von Ch. F. Rösler. Leipzig 1776—1786. 10 Bde. 8°.

Sämmtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt. Kempten 1830—1854. 39 Bde. 8°. Diese Sammlung umfafst, abgesehen von mehreren kleineren Schriften und wenig umfangreichen Autoren, die Werke von Irenäus, Cyprian, Hilarius von Poitiers, Athanasius, Basilius d. Gr., Ephräm dem Syrer und Gregor von Nyssa.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von Fr. X. Reithmayr. Fortgesetzt von V Thalhofer. Kempten 1869 bis 1888. 420 Lieferungen in 80 Bdn. 12°. Das von U. Uhl gefertigte Generalregister füllt 15 Lieferungen oder 2 Bde. Der Schlufsband enthält einen „Bericht über die Bibliothek der Kirchenväter"

Library of Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West, translated by Members of the English Church (d. i. von Freunden E. B. Puseys, gest. 1882, welcher die Hauptredaktion führte). Oxford 1832 ff. 45 vols. 8°

The Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325. Edited by A. Roberts and J. Donaldson. Edinburgh 1866—1872. 24 vols. 8°. Einen Neudruck veranstaltete A. Cl. Coxe 1884—1886 zu Buffalo in 8 Oktavbänden, und 1887 folgte ein Supplementband (The Ante-Nicene Fathers. Original Supplement to the American edition. Buffalo 1887), enthaltend: I. Bibliographical Synopsis, by E. C. Richardson; II. General Index, by B. Pick. Im Jahre 1897 erschien auch zu Edinburg noch ein Nachtrag: Ante-Nicene Christian Library. Additional volume, containing early christian works discovered since the completion of the series, and selections from the commentaries of Origen. Ed. by A. Menzies. Edinburgh 1897. 8°.

Ph. Schaff and H. Wace, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. In connection with a number of patristic scholars of Europe and America. Buffalo and New York 1886 to 1890. 14 vols. 8° Second Series. New York 1890 ff.

Vidnesbyrd af Kirkefaedrene (d. i. Zeugnis der Kirchenväter, eine Auswahl patristischer Schriften in dänischer Übersetzung). Christiania 1880 ff. 8°.

§ 5. Lexikalische Hilfsmittel zum Studium der Kirchenväter.

1. Die Sprache der griechischen Väter. — Als Schriftsprache wurde in den ersten christlichen Jahrhunderten mehr oder weniger im ganzen Römerreiche das Griechische gebraucht. Sogar zu Rom selbst und im römischen Afrika wurde noch im 3. Jahrhundert vielfach griechisch geschrieben[1]. Graecia capta, sagt Horaz an

---

[1] Über Kenntnis und Gebrauch des Griechischen zu Rom s. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III (Universitätsprogr., Christiania 1875), 267—466: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens." — Für die Verbreitung des Griechischen in Nordafrika zeugen, um nur sie zu nennen, die griechischen Schriften Tertullians. Dagegen sind die griechischen Texte der in Nordafrika geschriebenen Acta martyrum Scilitanorum, aus dem Ende des 2. Jahrhunderts, und Acta SS. Perpetuae et Felicitatis, aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts, nicht Originale, sondern Übersetzungen.

einer berühmten Stelle, ferum victorem cepit. Die griechische Kultur und in Verbindung mit ihr die griechische Sprache hatte sich zur Beherrscherin des römischen Erdkreises aufgeschwungen. Der klassische attische Dialekt hatte bekanntlich der sogen. *κοινὴ διάλεκτος*, der in alexandrinischer Zeit ausgebildeten Schriftsprache, welche namentlich in dem Wortschatze und in der Syntax dem Attischen gegenüber eine Reihe von Neuerungen aufwies, das Feld räumen müssen. Diesen alexandrinischen Dialekt sprach auch jene Übersetzung des Alten Testamentes, von welcher Delitzsch sagte: „Sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttestamentlichen Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Sie war ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum im voraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte.“ [1]

Die Sprache, welche das Christentum in Gebrauch nahm, mufste notwendig allmählich eine gewisse Umgestaltung erfahren, insbesondere nach ihrer lexikalischen Seite hin. Neue Wahrheiten, neue Begriffe und neue Gefühle suchten nach einem entsprechenden Ausdruck. Manchen Wörtern des alten Bestandes wurden neue, christliche Bedeutungen zugeeignet, für andere christliche Vorstellungen mufsten sprachliche Äquivalente neu geprägt werden. Aufserdem aber unterscheidet sich die Sprache der Kirchenschriftsteller von der Sprache der zeitgenössischen heidnischen Litteratur von Anfang an durch gröfsere oder geringere Konzessionen an die neben der Schriftsprache hergehende, nach Zeit und Ort verschieden gefärbte Redeweise des gemeinen Mannes. Schon das Neue Testament redet nicht sowohl die *κοινὴ διάλεκτος* als vielmehr die Sprache des Volkes [2], und die Väter der Folgezeit haben häufig Veranlassung genommen, zu betonen, die Sprache sei nur als Mittel der Verständigung oder Belehrung zu betrachten. In einem der unter dem Namen des hl. Basilius d. Gr. überlieferten Briefe an den Rhetor Libanius (Ep. 339) liest man: „Wir verkehren mit Moses und Elias und andern seligen Männern dieser Art, welche uns ihr Wissen in barbarischer Sprache (*ἐκ τῆς βαρβάρου φωνῆς*) mitteilen, und das von ihnen Empfangene ist es, was wir vortragen, dem Sinne nach reine Wahrheit, dem Ausdrucke nach ungebildetes Zeug (*νοῦν μὲν ἀληθῆ, λέξιν δὲ ἀμαθῆ*).“ Wenn Gregor von Nazianz über die Trinität zu reden beansprucht nach Art der galiläischen Fischer und nicht nach Art des Aristoteles (*ἁλιευτικῶς ἀλλ' οὐκ Ἀριστο-*

---

[1] Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen, 5. Aufl., herausgeg. von Friedrich Delitzsch, Leipzig 1894, S. 32.

[2] Vgl. etwa A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der *Κοινή*. Strafsburg 1901. 8⁰

τελικῶς, Or. 23, n. 12), so kommt allerdings mehr der Inhalt als die Form des Lehrvortrages in Frage. Aber auch ein „Hellene“ wie Synesius von Cyrene bemerkt einmal in einer Homilie (Hom. 1, Migne, PP. Gr. LXVI, 1561): „Gott kümmert sich nicht um gottbegeisterte Rede; der göttliche Geist verschmäht sprachliche Kleinigkeitskrämerei (*πνεῦμα θεῖον ὑπερορᾷ μικρολογίαν συγγραφικήν*).“

Es mögen im einzelnen verschiedenartige Rücksichten gewesen sein, welche ein gewisses Entgegenkommen gegen das Idiom des Volkes, eine gewisse Vernachlässigung der Forderungen der Rhetoren empfehlenswert erscheinen liefsen. Im allgemeinen jedoch hat ohne Zweifel die Thatsache den Ausschlag gegeben, dafs das Christentum sich eben auch an den gemeinen Mann wandte und gerade in den untersten Volksschichten am frühesten und am festesten Wurzel schlug. Gleichwohl aber haben die griechischen Väter nie in dem Mafse der Volkssprache Zutritt gestattet und die Gesetze der Schule beiseite geschoben, wie die lateinischen Väter es sich erlaubten. Mochten sie immerhin in der Theorie der Tyrannei der Schrift- oder Kunstsprache den Krieg erklären, in der Praxis sind die Griechen nichtsdestoweniger im grofsen und ganzen stets, meist sogar recht ängstlich auf Reinheit und Korrektheit des Ausdruckes bedacht gewesen[1]. Das gewöhnliche Bildungsniveau war, so scheint es, im Osten ein höheres als im Westen; deshalb waren die Griechen nicht genötigt bezw. nicht berechtigt, so sehr herabzusteigen wie die Lateiner[2].

Die erschöpfendste Bearbeitung des Wortschatzes der griechischen Schriftsprache ist immer noch der Thesaurus Graecae linguae des Pariser Buchdruckers und Philologen H. Stephanus (H. Estienne, gest. 1598). Das bekannte Handwörterbuch der griechischen Sprache von Fr. Passow schenkt auch der Sprache der nachklassischen Zeit immerhin eingehende Aufmerksamkeit. Das weniger bekannte griechische Lexikon von Sophocles beschäftigt sich ausschliefslich mit der Sprache der nachklassischen Zeit, von 146 v. Chr. bis 1100 n. Chr. Kumanudes sammelte Nachträge zu Stephanus und Sophocles. Das reichhaltigste Wörterbuch der griechischen Volkssprache des Mittelalters schuf Ch. du Fresne Sieur du Cange (gest. 1688).

Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stephano constructus. Post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. Hase, G. R. L. de Sinner et Th. Fix (Guil. et Lud. Dindorf). Paris. 1831—1865. 8 voll. 2⁰. — Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet und zeitgemäfs umgestaltet von V Chr. Fr. Rost u. a. Leipzig 1841 bis

---

[1] Vgl. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl. München 1897, S. 790 f.

[2] Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II, 573 ff.

1857. 2 Bde. in je 2 Abteilungen. 4°. — E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100). 3. ed. New York 1888. 4°. — Στ. Ἀ. Κουμανούδης, Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς. Ἐν Ἀθήναις 1883. 8°. Eine Sammlung von Wörtern, welche bei Stephanus und bei Sophocles fehlen.

C. du Fresne Dominus du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni 1688. 2 voll. 2°; wieder aufgelegt 1890 bis 1891 zu Breslau (bei Köbner), 2 Bde. 2°. „Das Werk wimmelt zwar von Fehlern und Mifsverständnissen, ist aber noch heute das vollständigste Repertorium des mittelvulgärgriechischen Wortschatzes“, Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt., 2. Aufl., S. 799. Krumbacher verzeichnet hier auch neuere lexikalische und grammatikalische Arbeiten über das Vulgärgriechische.

Ein Reallexikon zu den griechischen Vätern (nicht ein Lexikon im gewöhnlichen Sinne des Wortes) ist I. Casp. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis ordine alphabetico exhibens: quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et huiusmodi alia spectant. Amstelaedami 1682. 2 voll. 2°. Neue Ausgaben dieses Werkes erschienen 1728 zu Amsterdam und 1746 zu Utrecht. D. G. L. Nothnagel, Specimen supplementorum in Suiceri „Thesaurum eccles.“ Norimb. 1821. 8°. — J. M. S. Baljon, Grieksch-theologisch woordenboek, hoofdzakelijk van de oudchristelijke letterkunde. Utrecht 1896—1899. 2 dln. 8°. Baljon giebt „in der Hauptsache“ eine holländische Übersetzung von H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, 8. Aufl. Gotha 1895, 4°; s. F. Blafs in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1897, Sp. 43 f.; Jahrg. 1898, Sp. 457 f.

Die Sprache einzelner griechischen Väter hat besondere Bearbeitungen gefunden, welche in der Folge bei den betreffenden Vätern namhaft gemacht werden sollen. An zusammenfassenden Darstellungen der Eigentümlichkeit und der Entwicklungsgeschichte der Sprache der griechischen Väter fehlt es noch. Vgl. indes E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig 1898. Bd. II, S. 451 bis 573: Die griechisch-christliche Litteratur (von Hadrian bis zum Ende der Kaiserzeit).

2. Die Sprache der lateinischen Väter. — Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts ist von christlicher Seite auch das Lateinische zu litterarischen Zwecken verwendet worden. Wo immer es sich um Darlegung spezifisch christlicher Wahrheiten handelt, zeigt sich die lateinische Sprache anfangs begreiflicherweise recht naiv und unbeholfen, schwer und ungelenkig, reich mit Gräcismen durchsetzt und stark vulgär gefärbt, eng sich anschmiegend an den Ausdruck der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen — Minucius Felix, welcher in hochelegantem Modestil die neue Religion gegen landläufige Vorurteile in Schutz nimmt, bleibt hier aufser Betracht, weil er auf den eigentlichen Lehrgehalt der neuen Religion nicht eingeht. Es beginnt eine Periode des Mühens und Ringens, in welcher namentlich die fremdländischen, griechischen Elemente, insoweit sie sich nicht als schlechterdings unentbehrlich erweisen, ausgeschieden und durch neue Gebilde aus einheimischem Stoffe ersetzt werden. Tertullian war es, welcher

hier mit kühner Genialität, aber freilich auch mit rücksichtsloser Willkür die Wege brach; „er ist so recht eigentlich der Typus des christlichen Sprachschöpfers gewesen: aus den gewaltthätigen Neuprägungen atmet der Geist eines Mannes, der von dem Glauben durchdrungen war, dafs das Christentum als eine neue Gröfse in die Welt gekommen sei und daher neue Faktoren für seine Ausdrucksweise beanspruchen dürfe“[1].

Stets aber ist die Sprache der lateinischen Väter in enger Fühlung verblieben mit der lingua rustica oder vulgaris, viel entschiedener und zielbewufster als ihre griechische Schwester. Im Hinblick auf die Bedürfnisse der Menge haben die Lateiner die Schranken der schulmäfsigen Rhetorik durchbrochen, den Purismus der „Grammatiker“ zurückgewiesen und einen populären „Barbarismus“ gepflegt. So häufig Augustinus, namentlich in seinen schönen und geistvollen Enarrationes in psalmos: Quid ad nos quid grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligitis, quam in nostra disertitudine vos deserti estis (Enarr. in ps. 36, sermo 3, 6); Potui illud dicere cum tracto vobis: saepe enim et verba non latina dico, ut vos intelligatis (Enarr. in ps. 123, 8); Melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi (Enarr. in ps. 138, 20). Ähnlich Hieronymus, z. B. Ep. 21, ad Dam., c. 42: in ecclesiasticis rebus non quaerantur verba, sed sensus, id est panibus sit vita sustentanda, non siliquis; Ep. 49, ad Pamm., c. 4: eloquentiam quam pro Christo in Cicerone contemnis, in parvulis ne requiras; Ep. 64, ad Fab., c. 11: volo pro legentis facilitate abuti sermone vulgato. Besondere Berühmtheit hat der Ausspruch Gregors des Grofsen erlangt: er halte es für sehr unwürdig, die Worte der göttlichen Offenbarung unter die Regeln des Donatus zu beugen (indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati, Mor. in Iob, prooem. c. 5, Migne, PP Lat. LXXV, 516).

Mit dem Abschlufs der Zeit der Väter beginnt auch die lateinische Sprache ihrem Verfalle entgegenzueilen und sich in verschiedene Landessprachen aufzulösen. Das Latein ward im vollen Sinne des Wortes eine tote, nur noch schriftlich aufbewahrte, aber nicht mehr gesprochene Sprache. Ganz anders im griechischen Osten, wo die Regungen frischen Lebens unterdrückt, alle Sondergelüste niedergetreten wurden. Die Sprache der Byzantiner lebt, von verhältnismäfsig geringfügigen Modifikationen abgesehen, auch heute noch.

In der neueren Geschichte der lateinischen Lexikographie lassen sich zwei Perioden unterscheiden. Unter den Arbeiten des 16. und 17 Jahrhunderts nimmt das Dictionarium seu latinae linguae thesaurus des Vaters des vorhin erwähnten H. Stephanus, R. Stephanus (gest.

---

[1] Norden a. a. O. II, 607.

1559), eine dominierende Stellung ein. Unter den Leistungen des 18. und 19. Jahrhunderts ist dem Totius latinitatis lexicon von E. Forcellini (gest. 1768) eine ähnlich führende und mafsgebende Rolle zugefallen. Du Canges berühmtes Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis behandelt die mittelalterliche Latinität, oder genauer, die technischen Ausdrücke des abendländischen Mittelalters; es ist nicht sowohl ein sprachliches Lexikon als vielmehr eine alphabetisch geordnete Realencyklopädie der mittelalterlichen Altertümer. Für die patristische Latinität leistet übrigens auch das beliebte Handwörterbuch von K. E. Georges gute Dienste; namentlich in seinen neueren Auflagen greift dasselbe über den Rahmen der römischen Klassiker weit hinaus. Beiträge zu einer umfassenderen Bearbeitung der Sprache der lateinischen Väter im besondern lieferten neuerdings Quicherat und Paucker. Grofse Erwartungen knüpfen sich an den von den vereinigten Akademien von Berlin, Göttingen, Leipzig, München und Wien in Angriff genommenen „Thesaurus linguae latinae“, welcher ein auf der Höhe der kritischen Forschung stehendes und nach neuen historischen Gesichtspunkten gestaltetes Lexikon der gesamten Latinität werden soll.

Totius latinitatis lexicon, opera et studio Aegidii Forcellini lucubratum et in hac editione novo ordine digestum, amplissime auctum atque emendatum, adiecto insuper altera quasi parte Onomastico totius latinitatis, cura et studio Vincentii de Vit. Prati 1858 sqq. 4° (noch nicht abgeschlossen). Mit tom. VII beginnt das von de Vit hinzugefügte Onomasticon. — Du Canges Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, Lut. Paris. 1678, 3 voll. 2°, ward, verbessert und vermehrt, von neuem herausgegeben durch G. A. L. Henschel, Paris 1840—1850, 7 Bde. 4°; durch L. Favre, Niort 1883—1887, 10 Bde. 4°. — K. E. Georges Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen. 7 Aufl. Leipzig 1879—1880. 2 Bde. 4°. — L. Quicherat, Addenda lexicis latinis, investigavit, collegit, digessit L. Qu. Paris. 1862. 8°. C. Paucker, Supplementum lexicorum latinorum. Vol. I. A—L. Berol. 1883—1885. 8°. Ders., Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte. Berlin 1883. 8° (3 Teile in 1 Bde.). — Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum: Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis. Vol. I, fasc. 1. Lipsiae 1900. 4°. Vol. II, fasc. 1. 1901. „Als Vorarbeit zu einem Thesaurus linguae latinae“ wird seit 1884 von E. Wölfflin ein „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschlufs des älteren Mittellateins“ herausgegeben.

Für einzelne Kirchenschriftsteller ist auf das von der Wiener Akademie herausgegebene „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum“ (§ 4, 1) zu verweisen. Einem jeden Autor pflegt hier ein „Index verborum et locutionum“ beigegeben zu werden. Sonstige Beiträge zur Würdigung der Sprache einzelner Autoren sollen später Erwähnung finden.

G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins. Bd. I: Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus. Heft 1. Breslau 1879. 8°; Heft 2. 1881. Mehr ist nicht erschienen. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, Bd. II, S. 573—654: Die lateinische Litteratur (von Hadrian bis zum Ende der Kaiserzeit).

§ 6. Repertorien der Litteratur über die Kirchenväter.

Ein umfassenderes Verzeichnis der Litteratur über die Kirchenväter, der Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen, ist leider noch nicht in Angriff genommen worden. Das Bedürfnis nach einem derartigen Werke macht sich von Jahr zu Jahr um so fühlbarer geltend, als die Zahl der patrologischen Publikationen schon seit Decennien stetig mehr anschwillt und die Gänge der patrologischen Forschungsarbeit sich immer weiter verzweigen. Kleinere Bruchteile der in Rede stehenden Litteratur wurden auch schon in dankenswerter Weise zusammenhängend behandelt. Für die grofse Masse aber mufs vorläufig auf bibliographische Werke allgemeineren Charakters verwiesen werden, welche mehr oder weniger eingehend auch auf die Kirchenväter Rücksicht nehmen.

Th. Ittigs Schediasma de autoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, Leipzig 1711, 8°, war in erster Linie den Bearbeitungen der altkirchlichen Litteratur im allgemeinen gewidmet. J. G. Walchs Bibliotheca Patristica, litterariis annotationibus instructa, Jena 1770, 8°, neu herausgegeben von J. Tr. L. Danz, Jena 1834, konnte schon den Anforderungen ihrer Zeit nicht wohl genügen. Rühmende Hervorhebung verdient E. C. Richardsons Bibliographical Synopsis in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des früher erwähnten Übersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, p. 1—136 (vgl. § 4, 2). Richardson verzeichnet die gesamte Litteratur, editions, translations, literature, zu denjenigen vornicänischen Vätern, welche in jenes Übersetzungswerk Aufnahme gefunden hatten. Die Arbeit zeugt allenthalben von grofser Ausdauer und Gewissenhaftigkeit, bekundet aber auch auf jeder Seite die völlige Unzulänglichkeit der bibliothekarischen Hilfsmittel, welche dem Verfasser zu Gebote standen. Treffliche Bearbeitungen hat die allerdings verhältnismäfsig recht beschränkte Litteratur zu den syrischen Vätern erfahren. Die betreffenden Schriften sollen später in entsprechendem Zusammenhange namhaft gemacht werden.

S. F. W Hoffmanns Bibliographisches Lexikon der gesamten Litteratur der Griechen, 2. umgearb. Ausg., Leipzig 1838—1845, in 3 Oktavbänden, leistet bezüglich der griechischen Kirchenschriftsteller immer noch gute Dienste. Die von E. Preufs besorgte 8. Auflage der Bibliotheca scriptorum classicorum W Engelmanns, welche die Litteratur von 1700 bis 1878 umfafst, Leipzig 1880—1882, 2 Bde., 8°, hat wenigstens in der zweiten Abteilung, Scriptores latini, den Kirchenschriftstellern eine viel eingehendere Berücksichtigung zu teil werden lassen als die früheren Ausgaben. Vgl. die ausdrückliche Erklärung des Herausgebers in dem Vorworte der zweiten Abteilung. Auch ist hier zu erwähnen Ul. Chevaliers Répertoire des sources historiques du moyen âge. Der erste Band dieses Denkmals riesigen Sammelfleifses, Bio-Bibliographie, Paris 1877—1886, 4° (2370 cols.), nebst einem Supplément, Paris 1888 (cols. 2373—2846), will die Litteratur über das Leben aller der Personen zusammenstellen, welche im Laufe des „christlichen Mittelalters“, von der Gründung der Kirche bis zum Jahre 1500, irgendwelche Berühmtheit erlangt haben.

Für patrologische Publikationen neuesten Datums kann der z. Z. von H. Holtzmann und G. Krüger redigierte „Theologische Jahresbericht“ sowie auch der z. Z. von W Kroll und L. Gurlitt herausgegebene „Jahresbericht über

die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft" mit Erfolg zu Rate gezogen werden. Der seit dem Jahre 1881 erscheinende Theologische Jahresbericht steht übrigens im Dienste protestantisch-rationalistischer Anschauungen und verzichtet ausdrücklich auf eine erschöpfende Berücksichtigung der Novitäten katholischer Herkunft. Einen zusammenhängenden Bericht über die patrologische Forschung der jüngsten Zeit verdanken wir der Feder Ehrhards. A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und erster Litteraturbericht (1880—1884). Freiburg i. B. 1894 (Strafsburger Theol. Studien, Bd. I, Heft 4—5). Ders., Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abteilung. Die vornicänische Litteratur. Freib. i. B. 1900 (Strafsb. Theol. Stud. Supplement-Bd. I). In diesem letzteren Bande werden die einschlägigen Publikationen der Jahre 1884—1900 mit annähernder Vollständigkeit aufgeführt und zugleich gewürdigt.

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginne des vierten Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Die urkirchliche Litteratur.

§ 7. Allgemeines.

So schwierig es sein mag, die Geschichte der altkirchlichen Litteratur in Perioden abzuteilen, so wird doch allgemein anerkannt, dafs gegen Anfang des 4. Jahrhunderts ein grofser Einschnitt zu machen ist. Die scheidende Grenzlinie bildet das Toleranzedikt der Augusti aus dem Januar oder Februar 313, mit welchem die Geschichte der Kirche selbst in neue Bahnen einlenkt. Aus dem jahrhundertelangen blutigen Ringen mit der heidnischen Staatsgewalt war die Kirche als Siegerin hervorgegangen; die unausfüllbare Kluft, welche laut Tertullian (Apol. c. 21) Christentum und Cäsarentum trennte, war ausgefüllt worden; nicht blofs das Staatsoberhaupt, sondern der Staat selbst brach mit dem alten Götterkulte und ward, wenigstens äufserlich, christlich. Dieser völlige Umschwung der Dinge mufs sich notwendig auch in der Geschichte der kirchlichen Litteratur wiederspiegeln. Mit der äufseren Befestigung des Christentums ging seine innere Ausgestaltung Hand in Hand. Der Beginn des 4. Jahrhunderts bezeichnet zugleich den Beginn der Blüte und des höchsten Aufschwungs der altkirchlichen Litteratur; die drei ersten Jahrhunderte stellen die Zeit ihrer Entstehung und ersten Entwicklung dar.

Inter arma silent Musae. Auf dem blutgetränkten Boden der ersten Jahrhunderte konnte kein litterarisches Leben erblühen, um so weniger als das Christentum sich keineswegs auf litterarische Propaganda angewiesen sah. „Predigt das Evangelium aller Kreatur!" lautete eines der letzten Worte des Auferstandenen (Mark. 16, 15). Wie der Herr selbst immer nur mündlich den Samen seiner Lehre ausgestreut hatte, ohne jemals zur Feder zu greifen, so sollte auch fürderhin die

Predigt oder das lebendige Wort das Mittel bleiben, die frohe Botschaft auszubreiten und fortzupflanzen, die christliche Wahrheit in das Herz und das Leben der Menschen einzuführen. Selbst Paulus, welcher lebhafter als irgend ein anderer Apostel die Erfahrung machen sollte, dafs neben dem mündlichen Worte auch die schriftliche Darstellung wichtige Dienste leisten könne, erklärt doch ohne Einschränkung: „Der Glaube stammt aus dem Hören, das Hören aber aus dem Worte von Christus" (Röm. 10, 17). Sämtliche Schriften des Neuen Testamentes sind besondern und vorübergehenden Anlässen, der Not des Augenblicks, der Gewalt der Umstände entsprungen, und alle ohne Ausnahme wenden sich an Personen oder Körperschaften, welche vorher bereits auf dem gewöhnlichen Wege in der frohen Botschaft unterwiesen, durch die Predigt bereits für das Christentum gewonnen worden waren; sie wollen den früheren mündlichen Unterricht gewissermafsen erneuern, tiefer einprägen oder allseitiger beleuchten und namentlich gegen Irrtümer und Mifsverständnisse sicherstellen. Eben diese Grundsätze sind auch in der nachapostolischen Zeit mafsgebend geblieben; die Predigt oder das lebendige Wort war das stehende und ordnungsmäfsige Überlieferungsmittel der christlichen Lehre.

Der Herr hatte auch gemahnt, nicht das Heilige den Hunden zu geben und nicht die Perlen vor die Schweine zu werfen (Matth. 7, 6), und wenn nicht unter dem Eindrucke dieses Wortes, so doch unter Berufung auf dasselbe pflegte die alte Kirche ihre heiligen Mysterien vor den Ungläubigen sorgfältig geheim zu halten. Tertullian bezeichnet es geradezu als eine Eigentümlichkeit der häretischen Schriftsteller, die Gesetze der Arkandisziplin zu mifsachten und die Geheimnisse des Glaubens zu verraten (De praescr. haer. c. 41). Als Klemens von Alexandrien sich anschickte, in seinen „Teppichen" die kirchliche Lehre schriftlich darzustellen und wissenschaftlich zu begründen, drängten sich ihm schwere Bedenken auf (Strom. 1, 1, 11—14; vgl. Ecl. 27). Seine Lehrer haben nicht geschriftstellert, und Schriften sind so vielen Mifsverständnissen ausgesetzt, so vielen Mifsbräuchen preisgegeben. Auf der andern Seite hat die schriftstellerische Form der Wahrheitsmitteilung doch auch ihre eigentümlichen Vorzüge und kann dem Vertreter des Christentums nicht verwehrt sein. Aber freilich, so schliefst Klemens, man mufs vorsichtig zu Werke gehen, die „Teppiche" sollen die göttliche Wahrheit darlegen, vermischt mit Lehren der Philosophie, oder vielmehr verhüllt und versteckt, wie der Kern der Nufs umschlossen ist von der Schale (Strom. 1, 1, 18).

Endlich aber, Klemens von Alexandrien und Tertullian stehen auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit. Die Prediger des Evangeliums waren Fischer gewesen, und die Hörer desselben waren im allgemeinen durchaus nicht Männer der Schule. Den Armen wird das Evangelium verkündet (Matth. 11, 5), „nicht in überredenden Weisheitsworten,

sondern in Geistes- und Krafterweis" (1 Kor. 2, 4). Celsus behauptete in seinem „Wahrheitsgemäfsen Beweise", zu der Christengemeinde hätten nur ungebildete Menschen Zutritt, „Dummköpfe und Sklavenseelen" (Orig., C. Cels. 3, 18), „Menschen ohne Geist, ohne Bildung, ohne Verstand, Sklaven, Weiber, Kinder" (ibid. 3, 44; vgl. 3, 49. 55). Celsus legt den Christen selbst die Worte in den Mund: „Wer gebildet, wer weise, wer einsichtig ist, bleibe uns fern; denn solche Eigenschaften sind in unsern Augen schlimme Dinge; die Dummen aber, die Narren, die Thoren, die einfältigen Leute mögen herzhaft zu uns kommen" (3, 44). Ein vernünftiger Mensch, meint Celsus, nehme die Lehre der Christen nicht an (3, 73). Origenes nennt die Behauptungen des hafserfüllten Platonikers Verleumdungen. Den Christen werde schon durch ihren Glauben das Streben nach Weisheit zur Pflicht gemacht (3, 45); die christlichen Lehrer wollen allen Menschen wahre Bildung vermitteln, auch die Gebildeten heifsen sie willkommen, weisen aber freilich auch die Ungebildeten nicht ab (3, 48); wahre Bildung sei nichts Böses, denn die Bildung sei der Weg zur Tugend (3, 49). In dem Dialoge des Minucius Felix, „Octavius", bezeichnet der Heide Cäcilius die Christen als Leute ohne Studien, aller Bildung bar, sogar unbekannt mit den gewöhnlichen Handwerkskünsten (studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum, c. 5, 4), als ein Komplott unwissender Menschen und leichtgläubiger Weiber aus der untersten Hefe (de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis, c. 8, 4), als ein tag- und lichtscheues Volk (latebrosa et lucifuga natio, c. 8, 4). Octavius, der Vertreter des Christentums, erwidert: Wir bilden nicht gleich die unterste Volksklasse, wenn wir eure Ehren und Würden ausschlagen (nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus, c. 31, 6), und wenn wir der Mehrzahl nach arm heifsen, so ist dies keine Schande (quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra, c. 36, 3). Aus den Anklagen der Feinde und den Antworten der Freunde erhellt deutlich, was übrigens auch durch zahlreiche anderweitige Zeugnisse feststeht[1], dafs in den ersten Jahr-

---

[1] Vgl. nur Tert., Adv. Prax. c. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est   Lact., Div. Instit. 5, 1, 18: Non credunt ergo (sc. gentiles) divinis, quia fuco carent, sed ne illis quidem qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes aut certe parum docti, nam ut plane sint eloquentes perraro contingit. Der Lehrer des Lactantius, Arnobius, hat freilich schon den Beifall der Männer der Wissenschaft als Argument für die Wahrheit des Christentums geltend gemacht (tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant. Adv. nat. 2, 5). Aber noch Julian der Abtrünnige wiederholte den Vorwurf, dafs die Kirche niemals Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe, und dieser Vorwurf war es, welchem Hieronymus seine Geschichte der altchristlichen Litteratur entgegenstellte (De vir. ill. prol.).

hunderten im Morgen- wie im Abendlande die Christen gröfstenteils den unteren Volksschichten angehörten und nur selten im Besitze höherer Bildung waren.

Es darf nach dem Gesagten nicht befremden, dafs die kirchliche Litteratur innerhalb der drei ersten Jahrhunderte keine weiten Kreise gezogen, vielmehr in der Befriedigung der nächstliegenden Bedürfnisse sich erschöpft hat. Ansätze zur Ausbildung einer theologischen Wissenschaft zeigen sich auf kirchlichem Boden erst seit dem Beginne des 3. Jahrhunderts. Die Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, alle entweder Apologeten, welche die Angriffe der Heiden und Juden auf das Christentum zurückweisen, oder Antihäretiker, welche die von Häretikern bedrohten oder in Frage gestellten Lehrsätze der Kirche zu verteidigen suchen. Die einen wie die andern haben durchweg gezwungen das Wort zur Entgegnung genommen, und ihre Zahl war und blieb im grofsen und ganzen eine verschwindend geringe. Wie winzig war das Häuflein Streiter, welches kirchlicherseits dem Heere der gnostischen Autoren entgegentrat!

Unter dem Titel „urkirchliche Litteratur“ wird hier ein kleiner Kreis von Schriftwerken zusammengefafst, welche Reliquien aus der frühesten nachapostolischen Zeit darstellen und auch der Form und dem Inhalte nach von der späteren Litteratur sich deutlich abheben: das apostolische Glaubensbekenntnis, die erst 1883 bekannt gewordene Didache oder Zwölfapostellehre und einige Briefe, welche der Hirtensorge kirchlicher Oberen ihren Ursprung verdanken, Nachklänge der Briefe der Apostel, von „Barnabas“, Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polykarpus von Smyrna. Nicht mit Unrecht hat man die Verfasser dieser Briefe apostolische Väter genannt. Mit Unrecht aber hat man eben diesen Namen noch auf andere Autoren ausgedehnt. J. B. Cotelier (gest. 1686) war es, welcher „Barnabas“, Klemens, Ignatius, Polykarpus und aufserdem noch Hermas, den Verfasser des „Hirten“, als „patres aevi apostolici“ zusammenstellte, indem er eine für seine Zeit mustergültige Ausgabe ihrer Schriften veranstaltete. Später ist es üblich geworden, auch noch Papias von Hierapolis und den unbekannten Verfasser des Briefes an Diognet in die Zahl der apostolischen Väter aufzunehmen. Damit wurden fremdartige, weder innerlich verwandte noch auch nur zeitlich zusammengehörige Elemente zu einem Ganzen verbunden. Diese apostolischen Väter bilden keine einheitliche und geschlossene Schriftstellergruppe. Der Brief an Diognet ist mit Rücksicht auf seine Tendenz und Haltung vielmehr in die Reihe der apologetischen Schriften des 2. Jahrhunderts zu stellen. Der „Hirt“ des Hermas aber und des Papias „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ dürften am passendsten der innerkirchlichen Litteratur des 2. Jahrhunderts zugewiesen werden.

Unter den Gesamtausgaben der Schriften der apostolischen Väter sind folgende die wichtigsten: Patres aevi apostolici sive SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis Rom., Hermae, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et supposititia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex mss. codicibus eruit, correxit versionibusque et notis illustravit I. B. Cotelerius. Parisiis 1672. 2 voll. 2°. Diese erste Ausgabe ist sehr selten. Die Mehrzahl der Exemplare fiel vor dem Verkaufe einem Brande zum Opfer. Neue Ausgaben veranstaltete J. Clericus, Antwerpen 1698 und Amsterdam 1724. Über die Antwerpener Ausgabe berichtet Th. Ittig, De Bibliothecis et Catenis Patrum. Lips. 1707. p. 629—635. Unter Beifügung der Überbleibsel des Werkes des Papias und des Briefes an Diognet ward Coteliers Werk wieder abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum t. I. II. III, Venet. 1765—1767, mit weiteren Zugaben bei Migne, PP. Gr. I. II. V, Paris. 1857. — S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum apostolicorum, quae supersunt. Accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi martyria. Ad fidem codicum recensuit, adnotationibus variorum et suis illustravit, indicibus instruxit G. Jacobson. Oxonii 1838. 2 voll. 8°; ed. 4. 1863. — Opera Patrum apostolicorum, ed. C. I. Hefele. Tubingae 1839. 8°; ed. 4. 1855. Opp. Patr. apostol. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit Fr. X. Funk. Ed. post Hefelianam quartam quinta. Vol. I. Epistulae Barnabae, Clementis R., Ignatii, Polycarpi, Anonymi ad Diognetum; Ignatii et Polycarpi martyria; Pastor Hermae. Tub. 1878; ed. nova Doctrina duodecim apostolorum adaucta. 1887. Vol. II. Clementis R. epistulae de virginitate eiusdemque martyrium; epistulae Pseudoignatii; Ignatii martyria tria: Vaticanum, a S. Metaphraste conscriptum, Latinum; Papiae et Seniorum apud Irenaeum fragmenta; Polycarpi vita. 1881. — Patrum apostolicorum opera, ed. A. R. M. Dressel. Lipsiae 1857. 8°; ed. 2. 1863. Patr. apostol. opp. Textum recensuerunt, commentario exeg. et histor. illustraverunt, apparatu critico, versione lat., prolegg., indicibus instruxerunt O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. Ed. post Dresselianam alteram tertia. Fasc. I. Barnabae epist. graece et lat., Clementis R. epp. recens. atque illustr., Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, vetus ecclesiae Rom. symbolum, ep. ad Diognetum adiecerunt O. de Gebhardt et Ad. Harnack. Lips. 1875. Fasc. I. partis 1. ed. 2. Clementis R. epp., textum ad fidem codicum et Alexandrini et Constantinopolitani nuper inventi rec. et ill. O. de Gebhardt et Ad. Harnack. 1876. Fasc. I. partis 2. ed. 2. Barnabae epist., Papiae quae supersunt etc. adiec. O. de G. et Ad. H. 1878. Fasc. II. Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, rec. et ill. Th. Zahn. 1876. Fasc. III. Hermae Pastor graece, addita versione lat. recentiore e cod. Palatino, rec. et ill. O. de Gebhardt et Ad. Harnack. 1877 (Patr. apostol. opp., rec. O. de G., Ad. H., Th. Z. Editio minor. Lips. 1877. Ed. min. repetita 1894. Ed. tertia min. 1900.) — Novum Testamentum extra canonem receptum (I. Clemens R., II. Barnabas, III. Hermas, IV Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt), ed. Ad. Hilgenfeld. Lipsiae 1866. 8°; ed. 2. 1876—1884. — S. Clement of Rome. The two Epistles to the Corinthians. A revised text with introduction and notes. By J. B. Lightfoot. London and Cambridge 1869. 8°. S. Clement of Rome. An Appendix, containing the newly recovered portions. With introductions, notes and translations. By J. B. Lightfoot. London 1877. 8°. The Apostolic Fathers. Part. II. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations. By J. B. Lightfoot.

London 1885. 2 vols. 8°; ed. 2. 1889. The Apostolic Fathers. Part I. S. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations. By the late J. B. Lightfoot. London 1890. 2 vols. 8°. (Bp. Lightfoot, The Apostolic Fathers: comprising the Epistles, genuine and spurious, of Clement of Rome, the Epistles of S. Ignatius, the Epistle of S. Polycarp, the Teaching of the Apostles etc. Revised texts with short introductions and English translations. Edited and completed by J. R. Harmer. London 1891. 8°.)

Deutsche Übersetzungen der Schriften der apostolischen Väter besorgten u. a.: Fr. X. Karker, Breslau 1847 (Die Schriften der apostolischen Väter u. s. f.); H. Scholz, Gütersloh 1865 (Die Schriften der apostolischen Väter u. s. f); J. Chr. Mayer, Kempten 1869 (Die Schriften der apostolischen Väter u. s. f.), mit einem Nachtrage, die neu aufgefundenen Stücke der sogen. zwei Korintherbriefe des hl. Klemens enthaltend, Kempten 1880 (Bibl. der Kirchenväter). Englische Übersetzungen veröffentlichten in neuerer Zeit J. Donaldson, Edinburgh 1866 (The Ante-Nicene Christian Library Edit. by A. Roberts and J. Donaldson. Vol. I); Ch. H. Hoole, London 1872 (The Apostolic Fathers etc.); Dr. Burton, London 1893 (The genuine epistles of the Apostolical Fathers).

Über die apostolischen Väter handeln u. a. Ad. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853. 8°. Ch. E. Freppel, Les Pères apostoliques et leur époque. Paris 1859. 8°; 4. éd. 1885. J. Donaldson, A critical history of Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. I: The Apostolical Fathers. A critical account of their genuine writings and of their doctrines. London 1864; 2. ed. 1874. C. Skworzow, Patrologische Untersuchungen. Über Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter. Leipzig 1875. 8°. J. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Wien 1880. 8°. H. Behm, Das christliche Gesetztum der apostolischen Väter: Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, Bd. VII (1886), S. 295—309. 408—416. 453—465. H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae. Halis Sax. 1898 (Dissertationes philologicae Halenses, vol. XIV, pars 1).

G. M. Schneider, Das apostolische Jahrhundert als Grundlage der Dogmengeschichte. Regensburg 1889—1890. 2 Bde. 8° C. F. G. Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes. I. Leipzig 1894. 8°. Inhalt: Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius. Litterarische Verhältnisse des 2. Jahrhunderts.

§ 8. Das apostolische Glaubensbekenntnis oder das altkirchliche Taufbekenntnis.

(1. Der Streit um die Apostolicität des Symbols. 2. Der ältere und der jüngere Text. 3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. 4. Litteratur.)

1. Der Streit um die Apostolicität des Symbols. — Rufinus von Aquileja (gest. 410) berichtet zu Eingang seiner Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses[1], es sei eine Überlieferung

[1] Ruf., Commentarius in symbolum apostolorum c. 2; Migne, PP. Lat. XXI, 337 sqq.

der Vorzeit (tradunt maiores nostri), dafs die Apostel nach der Herabkunft des Heiligen Geistes, bevor sie in verschiedene Länder auseinander gegangen, gemeinsam einen kurzen Abrifs der christlichen Lehre zusammengestellt hätten, welcher die Norm ihrer künftigen Predigt bilden (normam sibi prius futurae praedicationis in commune constituunt) und den Gläubigen als Glaubensregel übergeben werden sollte (hanc credentibus dandam esse regulam statuunt). Dieser Abrifs sei von den Aposteln mit dem Worte Symbolum benannt worden, einem griechischen Worte, welches sowohl „Kennzeichen" (indicium), nämlich Kennzeichen oder Merkmal des wahren Glaubens, als auch „Zusammenstellung" (collatio), nämlich eine gemeinsame Arbeit mehrerer, bedeute [1]. Doch hätte dieses Symbolum nach der Absicht der Apostel nicht auf Papier oder Pergament aufgezeichnet, sondern in den Herzen der Gläubigen aufbewahrt werden sollen. In der römischen Kirche, fügt Rufinus noch bei, habe von alters her die Sitte bestanden, diejenigen, welche das Sakrament der Taufe empfangen wollten, öffentlich, d. h. in Gegenwart des gläubigen Volkes das Symbolum hersagen zu lassen [2].

Zeitgenossen Rufins teilen den Wortlaut des Symbolums in zwölf Artikel ab und bringen diese Zwölfzahl in Parallele zu der Zwölfzahl der Apostel. Ambrosius sagt in seiner Auslegung des Symbolums: Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt [3]. Leo d. Gr. redet von der „catholici symboli brevis et perfecta confessio, quae duodecim apostolorum totidem est signata sententiis" [4]. Im 6. Jahrhundert taucht die Meinung auf, ein jeder der zwölf Artikel sei einem einzelnen Apostel als Verfasser oder Urheber zuzuweisen. Eine pseudoaugustinische Predigt, welche im 6. Jahrhundert entstanden sein mufs, lehrt: Petrus dixit: Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae Andreas dixit: Et in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum [5]. Die Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin und Bonaventura, unterschieden indessen nicht zwölf, sondern vierzehn Artikel des Symbolums, sieben „articuli divinitatis" und sieben „articuli humanitatis" (Christi).

Energischen Widerspruch gegen den Glauben an die gemeinsame Abfassung des Symbolums durch die zwölf Apostel erhob im Abend-

---

[1] Beide Etymologien kehren bei andern lateinischen Kirchenschriftstellern wieder. Bekanntlich ist σύμβολον = Kennzeichen, συμβολή = Zusammenfügung.

[2] Ruf. l. c. c. 3.

[3] Ambr., Explanatio symboli ad initiandos c. f.; Migne l. c. XVII, 1159.

[4] Leo M., Ep. 31, ad Pulcheriam, c. 4; Migne LIV, 794.

[5] Aug., Sermo supposit. 240, de symbolo 4, bei Migne XXXIX, 2188–2190. In dem folgenden Sermo supposit. 241, de symbolo 5, werden gleichfalls, aber in etwas abweichender Weise, die einzelnen Artikel an die einzelnen Apostel verteilt.

lande zuerst Lorenzo Valla um 1444. Von griechischer Seite waren schon etwas früher Zweifel an der apostolischen Herkunft des abendländischen Symbolums aufgeworfen worden. In neuester Zeit entbrannte in der protestantischen Kirche Deutschlands ein „Kampf um das Apostolikum“, dessen Heftigkeit nur daraus erklärlich erscheint, dafs die Gegner der Tradition in und mit der Apostolicität des Wortlautes auch die Apostolicität des Inhaltes des Bekenntnisses bestritten. Es liegt jedoch auf der Hand, dafs das Bekenntnis seinem ganzen Inhalte nach apostolisch sein, d. h. die Lehre der Apostel getreu und zuverlässig wiedergeben kann, auch wenn es seinem Wortlaute nach nicht auf die Apostel selbst zurückgehen sollte. Die Frage nach der Herkunft des Wortlautes ist eine rein historische Frage, deren Beantwortung den Glauben an die Apostolicität des Inhaltes nicht berührt.

2. Der ältere und der jüngere Text. — Noch heute dient das apostolische Glaubensbekenntnis in der römischen Liturgie als Taufbekenntnis, d. h. als die Formel, mittels welcher der Täufling seinen Glauben an die Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Christentums zum Ausdruck bringt. Der heutige Wortlaut des Bekenntnisses weist indessen gegenüber dem Texte, welchen die von Rufinus u. a. bezeugte Tradition als apostolisches Symbolum bezeichnet, einige spätere Änderungen und Erweiterungen auf, Änderungen und Erweiterungen freilich, welche sachlich von geringer Bedeutung sind und sich auch ganz im Rahmen des älteren Textes halten. Die wichtigsten Zusätze sind „descendit ad inferos“, „sanctorum communionem“, „vitam aeternam“ Übrigens ist auch der heutige Text sehr hohen Alters, indem er bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien auftritt. Sein Ursprung bleibt vorläufig in Dunkel gehüllt. Der ältere Text oder das altrömische Taufsymbol liegt lateinisch in dem erwähnten Kommentare Rufins vor. Aufserdem kommen als Zeugen für die lateinische Fassung hauptsächlich eine Handschrift der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford (cod. Laudianus 35 saec. VII) und eine Handschrift des Britischen Museums zu London (cod. 2 A. XX. saec. VIII) in Betracht. Die lateinische Fassung ist aber anerkanntermafsen nur Übersetzung eines griechischen Originals, und dieses Original ist einem Briefe des Bischofs Marcellus von Ancyra an Papst Julius I. aus dem Jahre 337 oder 338 zu entnehmen[1]. Zu vergleichen ist namentlich das sogen. Psalterium regis Aethelstani, eine Handschrift des Britischen Museums (Galba A. XVIII. saec. IX), welche den

---

[1] Der Brief ist aufbewahrt worden von Epiphanius, Haer. 72, 2—3; Epiphanii opera, edidit G. Dindorfius, vol. III, pars 1, p. 270 sqq. Über den Text des Symbols in diesem Briefe s. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III (Christiania 1875), 28 ff.

griechischen Text in lateinischen Buchstaben bietet. Die verschiedenen uns überlieferten Formen oder Rezensionen des apostolischen Glaubensbekenntnisses sind von Denzinger und vollzähliger von Hahn zusammengestellt worden[1]. In dem Briefe des Bischofs Marcellus hat das altrömische Taufsymbol folgenden Wortlaut: *Πιστεύω εἰς θεὸν* (sehr wahrscheinlich hiefs es ursprünglich *θεὸν πατέρα*) *παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον* (*ζωὴν αἰώνιον* ist sehr wahrscheinlich ein späterer Zusatz von der Hand eines Abschreibers).

3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. — Darf dieses Symbolum im Anschluſs an die Tradition seinem Wortlaute nach auf die Apostel selbst zurückgeführt werden? Rufinus leitet die Erläuterung der einzelnen Sätze des altrömischen Symbols mit der Bemerkung ein, in andern Kirchen, namentlich morgenländischen, sei das Taufbekenntnis im Laufe der Zeit mit verschiedenen antihäretischen Zusätzen ausgestattet worden, während die Kirche der Stadt Rom den ursprünglichen Wortlaut vollständig unverändert bewahrt habe, vermutlich deshalb, weil von der römischen Kirche nie eine Häresie ausgegangen sei[2]. Ambrosius bezeugt dasselbe[3], und durch die ebenso gründlichen wie umfassenden Untersuchungen Casparis haben diese Zeugnisse eine überaus glänzende Bestätigung erfahren. Das altrömische Symbol hat sich als die gemeinsame Wurzel und Grundlage aller andern alten Taufsymbole des Abendlandes erwiesen. Die letzteren unterscheiden sich von dem ersteren nur durch spätere Zusätze, welche zum Teil eine bestimmte Häresie ausschliefsen, zum gröfseren Teil den Inhalt vervollständigen oder den Wortlaut verdeutlichen wollen. Während sie unter sich nach provinzialen Typen auseinandergehen (italisch, afrikanisch, westeuropäisch), tragen sie sämtlich unverkennbare Merkmale der Ab-

---

[1] H. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. Ed. 7. aucta et emend. ab I. Stahl. Wirceburgi 1895. p. 1—8. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. von G. L. Hahn. Breslau 1897. S. 22 ff.

[2] Ruf. l. c. c. 3.

[3] Ambr., Ep. 42, ad Siric., c. 5, bei Migne XVI, 1125: quod (symbolum apostolorum) ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat. Über die an andern Orten, in partibus maxime Orientis, vorgenommenen Erweiterungen dieses Symbols handelt Ambrosius in der Explanatio symboli, bei Migne XVII, 1155 ad 1158.

stammung von dem altrömischen Symbole. Die Geschichte des Taufsymbols im Morgenlande ist weniger aufgehellt. Die bekannt gewordenen morgenländischen Symbole aus vornicänischer Zeit enthalten alle antihäretische Zusätze, zeigen auch den abendländischen Symbolen gegenüber einen weniger objektiv-historischen und mehr subjektiv-dogmatischen Anstrich, sind aber in ihrem Grundcharakter, der Sache wie dem Ausdrucke nach, mit dem altrömischen Symbole auf das engste verwandt. Die Frage jedoch, ob diese Verwandtschaft aus Abhängigkeit der orientalischen Symbole von dem altrömischen zu erklären sei, dürfte bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch nicht spruchreif sein, wenngleich Kattenbusch, welcher Casparis Untersuchungen wieder aufnahm, schon 1894 die These vertreten hat, das altrömische Symbol sei als der Archetypus der orientalischen sowohl wie der occidentalischen Bekenntnisformeln zu erachten.

Das Alter der Töchterrezensionen erlaubt einen Rückschlufs auf das Alter der Mutter. Nach Ausweis der Schriften Tertullians hat die afrikanische Kirche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein fest formuliertes Taufbekenntnis besessen, welches sie aus Italien, von Rom, erhalten hatte[1]. Derselbe Tertullian entwirft zu verschiedenen Malen eine „Glaubensregel“ (regula fidei, lex fidei, regula)[2], welche einen Abrifs der christlichen Lehre darstellt und sich als eine Umschreibung des Taufsymbols erweist. Weil dieses Symbol dem Täufling als Glaubensbekenntnis diente, so bildete dasselbe auch die Grundlage des katechetischen Unterrichts und bot sich insofern von selbst als Skizze und Kompendium der christlichen Lehre an. Eine solche Glaubensregel stellt auch Irenäus auf, und zwar nennt er sie „den Glauben, welchen die durch die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde zerstreute Kirche von den Aposteln und deren Schülern empfangen hat“[3]. Dieser Glaubensregel liegt wiederum als Leitfaden und Richtschnur ein Taufsymbol zu Grunde, und ist es nicht das altrömische, so ist es ein mehr oder weniger gleichlautendes Symbol gewesen. Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts hatte die römische Kirche nachweislich ein ausgeführtes und fest umschriebenes Taufsymbol. Justinus Martyr, welcher seine Schriften zu Rom verfafste, bezeugt, dafs (nur) diejenigen zur Taufe zugelassen würden, „welche zu der Überzeugung gelangt sind und glauben, dafs das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr ist, und geloben, dafs

---

[1] Die Zeugnisse Tertullians über das afrikanische Taufbekenntnis finden sich bei A. Hahn a. a. O. 3. Aufl., S. 9—11. Über die Herkunft des Bekenntnisses aus Rom s. Tert., De praescr. haeret. c. 36.

[2] Tert. l. c. c. 13; De virgin. vel. c. 1; Adv. Prax. c. 2.

[3] Iren., Adv. haer. 1, 10, 1; vgl. 3, 4, 1—2 und 4, 33, 7. Der Wortlaut bei Hahn a. a. O. S. 6—8.

sie so leben können“ [1], und Justinus gebraucht auch wiederholt Sätze und Wendungen, welche durch die im wesentlichen sich stets gleich bleibende Fassung und durch den nahen Anklang an einzelne Artikel des altrömischen Symbols sich als Citate aus einem Taufbekenntnisse verraten [2]. Symbolmäſsige Zusammenfassungen des christlichen Glaubens, welche in ihren Grundzügen oder Hauptlinien mit dem altrömischen Symbol übereinstimmen, finden sich auch bei dem Apologeten Aristides und bei Ignatius von Antiochien [3], und vielleicht lassen sich schon im Neuen Testamente Spuren eines Taufsymbols und eines Leitfadens für den Unterricht der Katechumenen erkennen (vgl. 1 Tim. 6, 12; Hebr. 5, 12; 6, 1—2).

Insofern also die Tradition die Entstehung des altrömischen Symbols in die Tage der Apostel zurückverlegt, erscheint dieselbe im höchsten Grade glaubwürdig. Sie läſst sich nicht als zutreffend beweisen, sie läſst sich aber noch viel weniger als irgendwie unwahrscheinlich abweisen. Die dogmengeschichtlichen Erwägungen, welche Harnack gegen die Herleitung des Symbols aus der Zeit der Apostel ins Feld führte, entbehren aller und jeder Beweiskraft [4]. Oder wie sollte der Satz des Symbols lauten, welcher sich nicht durch eine Wolke von Stellen des Neuen Testamentes belegen lieſse? Die Hypothese, dieses Symbol sei dem Kampfe der Kirche mit der Häresie, der falschen Gnosis, entsprungen und etwa 130—140 entstanden, kann sich nur auf die Analogie des Nicänums, des Konstantinopolitanums und anderer späteren Glaubensbekenntnisse berufen, hat aber in dem Wortlaute des Symbols selbst auch nicht die mindeste Stütze und ist von aller Tradition verlassen. Schon Ambrosius und Rufinus unterscheiden, wie bemerkt, zwischen dem ursprünglichen Wortlaute des Symbols und späteren antihäretischen Zusätzen, und Irenäus und Tertullian behaupten mit allem Nachdrucke, daſs die in dem Taufsymbol enthaltene Glaubensregel längst vor dem Auftreten des Gnosticismus vorhanden war und in allgemeiner Geltung stand. Im Unterschiede von jenen späteren Glaubensbekenntnissen, welche zur Abwehr der Häresie bestimmt sind, verdankt das Apostolikum allem Anscheine nach einem rein praktischen Bedürfnisse der Kirche selbst seine Entstehung, insofern es eben lediglich Taufbekenntnis sein

---

[1] Iust., Apol. I, 61; bei de Otto, Iustini opera, ed. 3. t. I, pars 1 (Ienae 1876), p. 164.

[2] Die fraglichen Stellen Justins bei Hahn a. a. O. S. 4 f.

[3] Die Stellen des hl. Ignatius und des Aristides bei Hahn a. a. O. S. 1—4. Über Aristides vgl. Cl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis (Freib. i. B. 1893) S. 149 ff.

[4] Siehe A. Harnack, Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampfe um das Apostolikum.“ Leipzig 1892. Gegen Harnack vgl. Blume a. a. O. S. 275 ff.

will[1]. Überhaupt aber ist der Widerspruch gegen die Tradition nicht sowohl durch historische als vielmehr durch philosophisch-dogmatische Rücksichten bedingt und getragen. Der Historiker kann nur erklären, dafs schon an der Wiege der Kirche das Bedürfnis nach einem Taufsymbole sich nahelegen mufste, weil die Aufnahme in die Kirche mittels der Taufe den Glauben des Aufzunehmenden zur notwendigen Voraussetzung hatte (Apg. 8, 37; vgl. Mark. 16, 16). Er kann noch mit Caspari beifügen, dafs das altrömische Symbol „mit seiner altertümlichen Strenge, seiner hohen Einfachheit und Kürze, seinem eminenten Lapidarstil den Eindruck macht, wörtlich aus dem fernsten Altertum abzustammen“ Caspari vermutete, dieses Symbol sei nicht zu Rom entstanden, sondern in Kleinasien, in „dem johanneischen Kreise“; von dort sei dasselbe „an der Grenzscheide der apostolischen und nachapostolischen Zeit“ nach Rom gekommen[2]. Kattenbusch gelangte zu der Ansicht, das Symbol sei zu Rom verfafst worden und zwar wahrscheinlich vor dem Jahre 100.

Als Vater der Symbolgeschichte gilt gewöhnlich J. Ussher (Usserius), anglikanischer Erzbischof von Armagh (gest. 1656), Verfasser der Abhandlung: De Romanae ecclesiae symbolo Apostolico vetere aliisque fidei formulis, tum ab Occidentalibus tum ab Orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis diatriba. Londini 1647; Oxonii 1660. 4°. Die moderne geschichtliche Erforschung des altkirchlichen Taufsymbols ist in grundlegender Weise eröffnet worden von Caspari (gest. 1892). C. P Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1866—1875. 3 Bde. 8°. Bd. I, S. VI—VIII macht der Verfasser mehrere Abhandlungen über die Geschichte des Taufbekenntnisses namhaft, welche er schon früher in norwegischer Sprache veröffentlicht hatte. Ders., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1879. 8°. Zu einer abschliefsenden Zusammenfassung seiner Ergebnisse ist Caspari nicht gekommen, und in seinen Einzeluntersuchungen ist das morgenländische Taufsymbol hinter dem abendländischen sehr zurückgetreten. Casparis Erbe übernahm Kattenbusch. F. Kattenbusch, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols. (Progr.) Giefsen 1892. 4° Ders., Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. Bd. I: Die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig 1894. 8° Bd. II: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols. 1. Hälfte 1897; 2. Hälfte 1900.

Von sonstigen zusammenfassenden Arbeiten seien genannt M. Nicolas, Le Symbole des Apôtres. Essai historique. Paris 1867. 8°. J. R. Lumby, The history of the Creeds. London 1873. 8°; 2. ed. 1880. C. A. Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds, their literary history together with an account of the growth and reception of the sermon on faith, commonly

[1] Siehe namentlich Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1899; Burn, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum. London 1899.

[2] Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen u. s. w. III (1875). 161.

called the Creed of St. Athanasius. London 1875. 8°. C. A. Heurtley, A history of the earlier formularies of faith of the western and eastern churches. London 1892. 8°. B. Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. Teil I: Geschichte der Symbolforschung. Paderborn 1898. 8°. J. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche. Leipzig 1899. 8°. (Vgl. Kunze, Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus. Leipzig 1895. 8°. Ders., Ein neues Symbol aus Ägypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses: Neue kirchliche Zeitschr. Bd. VIII [1897], S. 543—567.) A. E. Burn, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum. London 1899. 8°. (Vgl. Burn, Neue Texte zur Geschichte des apostolischen Symbols: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XIX [1898—1899], S. 179—190; Bd. XXI [1901], S. 128—137.) Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I: Symbol und Katechumenat. Leipzig 1899 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche IV, 2).

Von den zahlreichen Broschüren, zu welchen der im Sommer 1892 unter den Protestanten Deutschlands ausgebrochene Kampf um das Apostolikum (aber nicht sowohl um die Apostolicität des Wortlautes als vielmehr die Apostolicität des Inhalts) Anlafs gab, können nur sehr wenige bleibenden Wert beanspruchen. An der Spitze der Gegner des Apostolikums stand Harnack. A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. Berlin 1892. 8°; 27. Aufl. 1894. Ders., Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampfe um das Apostolikum“ Leipzig 1892. 8° (Hefte zur „Christlichen Welt“, Nr. 3). Als Verteidiger des Symbols erhob sich auch Zahn. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. Erlangen 1893. 8°. 1. u. 2. Aufl. Von katholischer Seite haben Bäumer und Blume in den Kampf eingegriffen. S. Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt. Mainz 1893. 8°. Cl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Eine apologetisch-geschichtliche Studie, mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolikum“ Freiburg i. B. 1893. 8°. Vgl. auch H. B. Swete, The Apostles' Creed: its relation to primitive christianity. Cambridge 1894. 8°; 3. ed. 1899 (gegen Harnack).

Von Einzeluntersuchungen mögen hier folgende angeführt werden. A. Krawutzcky, Petrinische Studien. Teil 1: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine erste Gestalt und früheste Weiterbildung, sowie sein Zusammenhang mit den ursprünglichen Lehreigentümlichkeiten des Apostelfürsten Petrus. Breslau 1872. 8°. A. Harnack, Vetustissimum ecclesiae Romanae symbolum e scriptis virorum christianorum qui primo et altero p. Chr. n. saeculo vixerunt illustratum, in den „Patrum apostolicorum opera“, recensuerunt de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. I. pars 2, ed. 2. Lips. 1878. p. 115—142. Eine „neue, bereicherte Bearbeitung“ dieser Materialiensammlung gab Harnack bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. Breslau 1897. S. 364—390. Harnack, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbolums: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. Bd. IV (1894), S. 130—166. Vgl. auch Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I (1893), 115 f.; II, 1 (1897), 524—532. W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. III (1878—1879), S. 1—27. C. P. Caspari, Hat die alexan-

drinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymbol besessen oder nicht? Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. Bd. VII (1886), S. 352—375. J. Haufsleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Ein Beitrag zur Symbolforschung. München 1893. 8°. L. Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbols: Neue Jahrbb. für deutsche Theologie. Bd. II (1893), S. 3—55. C. Clemen, Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament: Neue kirchliche Zeitschrift. Bd. VI (1895), S. 323—336. M. Morawski, Über die Worte: „Unter Pontius Pilatus“ Ein Beitrag zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses: Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. XIX (1895), S. 91 bis 100. J. Mausbach, Hat Rom im 3. Jahrhundert sein Symbolum geändert? Der Katholik, 1895, Bd. I, S. 1—20. Th. Zahn, Neuere Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbolums: Neue kirchl. Zeitschr. Bd. VII (1896), S. 16—33. 93—123. E. Vacandard, Les origines du symbole des apôtres: Revue des questions hist. t. LXVI (1899), p. 329—377. C. Sanday, Recent research on the origin of the Creed: The Journal of theological studies. vol. I (1900), p. 3—22. Fr. Chamard, Les origines du symbole des apôtres: Revue des questions hist. t. LXIX (1901), p. 337—408.

Die sonstige Litteratur über das apostolische Glaubensbekenntnis bis zum Jahre 1897 verzeichnet und bespricht Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche. Teil I. Paderborn 1898. Über die einschlägigen Erscheinungen der letzten Jahre s. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur u. ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I (Freib. i. B. 1900), S. 499—521.

§ 9. Die Didache oder Zwölfapostellehre, ein altkirchliches Rituale.

(1. Titel und Inhalt. 2. Zeit und Ort der Abfassung. 3. Geschichte. 4. Litteratur.)

1. Titel und Inhalt. — Das apostolische Glaubensbekenntnis sollte, wie Rufinus sagte, nicht auf Papier oder Pergament aufgezeichnet, sondern in den Herzen der Gläubigen aufbewahrt werden. Ein eigentliches Litteraturwerk stellt dasselbe nicht dar. Das älteste aller nachbiblischen Litteraturdenkmäler des Christentums, soweit dieselben uns erhalten sind, ist wohl die erst im Jahre 1883 durch Philotheos Bryennios ans Licht gezogene „Lehre der zwölf Apostel“ In der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift, vom Jahre 1056, nennt das Büchlein sich selbst διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, in dem Inhaltsverzeichnisse der Handschrift heifst es kurzweg διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Jener erste Titel, welcher nicht nur als älter denn der zweite gelten mufs, sondern mit gröfster Wahrscheinlichkeit als der ursprüngliche gelten darf, wird dahin zu verstehen sein, der nicht genannte Verfasser wolle die durch die zwölf Apostel den (Heiden-) Völkern vorgestellte Lehre des Herrn darlegen, etwa in gedrängtem Abrifs zusammenfassen. Dem Wortlaute nach könnte jener Titel allerdings auch besagen wollen, die folgende Darstellung als solche sei apostolischer Herkunft, das Schriftchen selbst gehe auf die zwölf Apostel zurück. Doch dürfte diese letztere Auffassung durch den Umstand ausgeschlossen werden, dafs im Verlaufe des Schriftchens nirgendwo die Apostel selbst als

Lehrer auftreten, wie dies in andern pseudo-apostolischen Schriften, der apostolischen Didaskalia, der apostolischen Kirchenordnung u. s. f., der Fall ist.

An Umfang ungefähr dem Galaterbriefe des hl. Paulus gleich (c. 10 700 Buchstaben), stellt das Schriftchen inhaltlich ein altkirchliches Rituale dar. Der erste, gröfsere Teil (c. 1—10) wenigstens enthält liturgische Vorschriften. Er beginnt mit einer Unterweisung in der christlichen Sittenlehre (c. 1—6) und handelt sodann über die Taufe (c. 7), über Fasten und Beten (c. 8) und über die Feier der heiligen Eucharistie (c. 9—10). Die Unterweisung in der christlichen Sittenlehre wird jedoch ausdrücklich als Formular für die Katechese der Täuflinge bezeichnet, indem die folgende Instruktion über die Taufe mit den Worten eingeleitet wird: „Nachdem ihr dies alles vorher gesagt habt, taufet“ (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*)[1]. Die Unterweisung selbst verläuft fast ihrem ganzen Umfange nach in Form einer Beschreibung zweier Wege, des Weges des Lebens (c. 1—4) und des Weges des Todes (c. 5). „Es giebt zwei Wege“, lautet der Eingang (1, 1—2), „einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein grofser Unterschied zwischen diesen zwei Wegen. Der Weg des Lebens nun ist dieser. Erstens: du sollst Gott lieben, der dich erschaffen, zweitens: deinen Nächsten wie dich selbst; alles das aber, wovon du nicht willst, dafs es dir geschehe, das thue auch du keinem andern.“ Die Schilderung des Weges des Todes ist viel kürzer und hebt (5, 1) mit den Worten an: „Der Weg des Todes aber ist dieser. Vor allem ist er schlecht und voll des Fluches: Mord, Ehebruch, Lüsternheit, Hurerei, Diebstahl, Götzendienst, Zauberei, Giftmischerei, Raub, falsches Zeugnis, Heuchelei, Doppelsinn, List, Hochmut, Bosheit, Aufgeblasenheit, Habsucht, unzüchtiges Reden, Neid, Frechheit, Stolz, Prahlerei.“ Das Kapitel über die Taufe (c. 7) giebt nur eine Belehrung über die Art und Weise, wie zu taufen sei, und bezüglich der heiligen Eucharistie (c. 9—10) werden nur die vor und nach dem Genusse des Kelches und des Gebrochenen (*τοῦ κλάσματος*) zu sprechenden Dankgebete mitgeteilt. Der zweite Teil des Ganzen (c. 11—15) betrifft den Verkehr der Christengemeinden untereinander und das Leben der Einzelgemeinde. Nach einer Mahnung, nur denjenigen aufzunehmen, welcher sich zu der vorhin entwickelten Lehre bekennt (11, 1—2), geht der Verfasser näher auf die christlichen Wanderlehrer (*ἀπόστολοι καὶ προφῆται*) ein und stellt die Merkmale auf, nach welchen

[1] Es erhellt daraus, dafs es der Intention des Verfassers nicht entsprechen kann, wenn man, wie es sehr häufig geschieht, den ersten Teil der Schrift mit c. 6 abschliefst. Vielmehr hängen c. 1—6 mit c. 7—10 auf das engste zusammen, insofern beide Abschnitte im Gegensatze zu c. 11—15 liturgischen Inhalts sind. Vgl. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig 1884 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. II, 1—2). Proleg. S. 44 f.

die wahren Propheten von den falschen unterschieden werden können (11, 3—12). Es folgen Bestimmungen über die Aufnahme zureisender Brüder (c. 12) und über den Unterhalt der dauernd in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten und Lehrer (c. 13). Zur Regelung des Lebens der Einzelgemeinde werden aufserdem Weisungen erteilt über den Sonntagsgottesdienst (c. 14), über die Gemeindeoberen (15, 1—2), über die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung (15, 3). Ein Aufruf zur Wachsamkeit und ein Hinweis auf die letzten Zeiten (c. 16) bilden den Schlufs.

Durch Strenge der Disposition, Knappheit des Ausdrucks und Reichhaltigkeit des Stoffes zeichnet sich das Schriftchen vor andern mehr oder weniger gleichzeitigen christlichen Litteraturerzeugnissen in hohem Grade aus.

2. Zeit und Ort der Abfassung. — Freilich hat die Frage nach der Abfassungszeit sehr widersprechende Beantwortungen gefunden. Der erste Herausgeber, Bryennios, verlegte die Abfassung in die Jahre 120—160, weil trotz aller Anzeichen eines sehr hohen Alters doch der sogen. Barnabasbrief und der Hirt des Hermas in der Schrift bereits benutzt seien. Ähnlich urteilten Harnack, Volkmar u. a. Krawutzcky glaubte, die Schrift huldige einer ebionitisierenden Richtung und möge etwa 190—200 von dem Gerber Theodotus aus Byzanz verfafst sein. Es fehlte auch nicht an solchen, welche bis in das 4., ja in das 5. oder 6. Jahrhundert hinabgehen zu müssen meinten. Die Mehrzahl der Forscher jedoch entschied sich für das 1. Jahrhundert; in manchen Eigentümlichkeiten der Schrift selbst sowohl wie der in derselben vorausgesetzten Zeitverhältnisse spiegele sich unverkennbar die früheste Jugendzeit der christlichen Kirche wieder, und eine Abhängigkeit der Schrift von dem Barnabasbriefe und dem Hirten des Hermas sei nicht zu erweisen. Funk, Zahn, Schaff u. a. wollten indessen die Entstehung der Schrift nicht höher hinaufrücken als bis in die letzten Decennien des 1. Jahrhunderts. Sabatier, Majocchi, München u. a. griffen bis auf die Mitte des 1. Jahrhunderts zurück.

Unzweifelhaft trägt die ganze Schrift den Stempel gröfster Altertümlichkeit. Der Stil ist überaus schlicht, der Wortschatz reich an Neubildungen (wie *ὑψηλόφθαλμος*, 3, 3 = hochäugig, hochnasig, hochmütig; *περικαθαίρων*, 3, 4 = Zauberer; *πονηρόφρων*, 3, 6 = schlechtgesinnt; *κοσμοπλάνος*, 16, 4 = Weltverführer). Die Einfachheit und Dürftigkeit des Ritus der Taufe (c. 7) und der heiligen Eucharistie (c. 9—10) sticht sehr ab gegen jenen Ausbau der Liturgie, von welchem bereits die Schriften Justins des Märtyrers (gest. um 165) Zeugnis geben. Die Agapen oder gemeinschaftlichen Mahle scheinen noch mit der Feier der heiligen Eucharistie verbunden zu sein (10, 1). Als Verwalter der Liturgie oder Ausspender der göttlichen Geheimnisse werden 15, 1 *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* eingeführt (vgl. Phil. 1, 1; 1 Tim.

3, 2—13; Clem. Rom., Ep. ad Cor. 42, 4—5). Das Wort *πρεσβύτεροι* kommt überhaupt nicht vor. Als Verwalter des göttlichen Wortes erscheinen 11, 3 *οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται* und später (13, 2; 15, 1. 2) auch *διδάσκαλοι*. Die „Apostel“ sind (nicht die zwölf Jünger des Herrn, sondern) Missionare, welche umherwandern, um den Glauben zu verbreiten, ohne sich in bereits organisierten christlichen Gemeinden länger aufzuhalten als zwei Tage (11, 5). Die „Propheten“ unterscheiden sich von den „Lehrern“ dadurch, dafs sie *ἐν πνεύματι* (11, 7 8. 9. 12), d. i. in ekstatischem Zustande reden, und solcher Propheten giebt es noch sehr viele, wenn sie auch nicht mehr in jeder Gemeinde vertreten sind (13, 4). Falsche Lehren sind dem Verfasser wohl bekannt (6, 1; 11, 2; 12, 1); von bestimmten, ausgeprägten Häresien ist aber nicht die Rede. Die Behauptung des ersten Herausgebers, das Büchlein bekämpfe die Gnostiker und die Montanisten, ist ebenso unbegründet wie die These Krawutzckys, dasselbe stehe im Dienste ebionitischer oder monarchianischer Tendenzen. Die Heilige Schrift wird sehr fleifsig benutzt, aber sehr frei citiert. Von den Schriften des Neuen Testamentes verwertet der überlieferte Text das Matthäusevangelium, das Lukasevangelium (1, 4. 5; 16, 1) und allem Anscheine nach auch den Römerbrief (5, 1. 2), den ersten Korintherbrief (10, 6) und den ersten Brief Petri (1, 4)[1]; sehr wahrscheinlich ist indessen der Passus 1, 3—2, 1, auf welchen noch zurückgekommen werden soll, eine spätere Interpolation. Diese Beobachtungen berechtigen, ja nötigen in ihrer Gesamtheit zu dem Schlusse, dafs die Zwölfapostellehre noch vor Beginn des 2. Jahrhunderts verfafst worden ist.

Äufsere Gründe drängen zu dem gleichen Schlusse. Der zu Ende des 1. Jahrhunderts geschriebene Barnabasbrief weist in seiner Schilderung des Weges des Lichtes und des Weges der Finsternis (c. 18 bis 20) so überraschende Anklänge an die Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes in der Didache auf[2], dafs die Folgerung einer Abhängigkeit des einen Autors von dem andern sich nur etwa durch die Voraussetzung einer von beiden Autoren benutzten älteren Vorlage umgehen läfst. Dafs, abgesehen von dieser Voraussetzung, alle Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit des Barnabasbriefes und nicht, wie Bryennios annahm, für die Abhängigkeit der Didache spricht,

---

[1] Interessant, weil in der Heiligen Schrift nicht nachzuweisen, ist das Citat 1, 6: „Es ist gesagt: Schwitzen soll dein Almosen in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es giebst“ (*εἴρηται· ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς*). Bei späteren lateinischen Kirchenschriftstellern kehrt das Wort häufiger wieder. Siehe Funk in der Theol. Quartalschrift, LXXII (1890), 522; LXXIII (1891), 170—171.

[2] Andere, minder wichtige Berührungen zwischen der Didache und dem Barnabasbriefe dürfen hier übergangen werden.

hat namentlich Funk in überzeugender Weise nachgewiesen[1]. Es ist insbesondere zu beachten, dafs inhaltlich zusammengehörige und in der Didache auch äufserlich miteinander verbundene Sätze und Sentenzen im Barnabasbriefe mehrfach auseinandergerissen und durcheinandergeworfen worden sind. Damit ist zugleich auch dargethan, dafs der Hirt des Hermas nicht Quelle der Didache gewesen sein kann, weil derselbe bedeutend jünger ist als der Barnabasbrief. Die übrigens nicht so auffälligen Parallelen zwischen dem Hirten und der Didache sind wohl wiederum auf eine Benutzung der Didache durch den Hirten zurückzuführen[2]. Die Voraussetzung einer älteren Vorlage aber, aus welcher der Verfasser der Didache und der Verfasser des Barnabasbriefes gemeinsam hätten schöpfen können, mufs als unberechtigt abgelehnt werden. Zwar ist von verschiedenen Seiten, Harnack, Taylor, Savi u. a., mit Modifikationen im einzelnen, die Hypothese verfochten worden, es sei als Wurzel und Quelle der Didache eine jüdische Schrift anzusetzen, ein Proselytenkatechismus, welcher ähnlich wie der erste Abschnitt der Didache unter dem Bilde zweier Wege Sittenregeln vorgetragen und vielleicht auch noch andere, einzelnen Vorschriften der folgenden Kapitel der Didache entsprechende Gebote enthalten habe. Diese jüdische Grundschrift sei von christlicher Hand zu einem Katechumenenkatechismus überarbeitet und erweitert, und diese christliche Urdidache sei durch weitere Änderungen und Ergänzungen zu der vorliegenden Didache umgestaltet worden. Aber jene jüdische Proselyteninstruktion schwebt völlig in der Luft. Irgend ein äufseres Zeugnis für das ehemalige Vorhandengewesensein einer derartigen jüdischen Schrift läfst sich nicht beibringen, und die in anderweitigen jüdischen Schriften nachweisbaren Parallelen zu den ersten Kapiteln der Didache sind gegenüber den im Neuen Testamente vorliegenden Parallelen völlig belanglos. Überdies enthalten auch die ersten Kapitel der Didache nicht blofs in der allerdings sehr verdächtigen Stelle 1, 3—2, 1, welche anerkanntermafsen spezifisch christliches Gepräge trägt, sondern auch in manchen andern Äufserungen und Wendungen und neutestamentlichen Reminiszenzen unverkennbare Spuren christlicher Herkunft. Ebenso mufs die Annahme einer völlig unbezeugten, nirgendwo erwähnten christlichen Urdidache willkürlich genannt werden. Die handschriftlich überlieferte Form der Didache ist vielmehr, soweit unsere Kenntnis reicht, auch die ursprüngliche Form gewesen, mit alleiniger Ausnahme der Verse 1, 3—2, 1. Diese

---

[1] Funk hat die Frage häufiger beleuchtet, zuletzt und am eingehendsten in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen u. Untersuchungen, Bd. II, Paderborn 1899, S. 117 ff. Inzwischen ist auch die Ansicht, dafs die Beschreibung der zwei Wege in der Didache auf dem entsprechenden Abschnitte des Barnabasbriefes beruhe, ziemlich allgemein aufgegeben worden.

[2] Vgl. Funk a. a. O. S. 124 ff.

Stelle wird einer späteren Hand zugewiesen werden müssen, nicht aus inneren, sondern aus äuſseren Gründen, weil dieselbe nämlich in der noch zu erwähnenden lateinischen Übersetzung der Didache und ebenso in mehreren gleichfalls noch zu nennenden jüngeren Bearbeitungen des Schriftchens gänzlich fehlt. Eben diese Übersetzungen und Bearbeitungen sowie auch anderweitige Anhaltspunkte gestatten auſserdem den Schluſs, daſs der erste Abschnitt der Didache oder die Beschreibung der zwei Wege schon früh für sich allein als selbständiges Schriftstück in Umlauf gekommen ist. Die Loslösung aus dem anfänglichen Zusammenhange lag insofern sehr nahe, als dieser Abschnitt ein abgerundetes Ganzes bildete und zu katechetischen und überhaupt didaktischen Zwecken sehr geeignet schien.

Über den Ort der Abfassung der Didache lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Aus der Thatsache, daſs die Schrift in der Folge von alexandrinischen Schriftstellern fleiſsig benutzt und bearbeitet worden ist, hat man wiederholt auf ägyptischen Ursprung geschlossen. Einige Andeutungen der Schrift selbst, der Hinweis auf das Fasten und Beten der „Heuchler", d. i. der Pharisäer (8, 1. 2), die dem Gebete des Herrn angehängte Doxologie (8, 2), die Erwähnung des „auf den Bergen" gewachsenen Getreides (9, 4), lassen die Heimat des Verfassers mit gröſserer Wahrscheinlichkeit in Syrien oder Palästina suchen. Dort hat die Schrift sich auch kaum geringerer Autorität erfreut als in Agypten.

3. Geschichte. — Wie der Verfasser des Barnabasbriefes und Hermas, so haben auch Justinus Martyr und andere Schriftsteller des 2. Jahrhunderts die Didache gekannt und verwertet, ohne ihre Quelle namhaft zu machen. Ein förmliches Citat begegnet zuerst bei Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 20, 100), und zwar führt er die Didache als „die Schrift" ein (*οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται φησὶ γοῦν* folgt Did. 3, 5)[1]. Die früheste Anführung des Titels der Schrift findet sich bei einem lateinischen Schriftsteller, Pseudo-Cyprian, Adversus aleatores c. 4: et in doctrinis apostolorum folgt Did. 14, 2; 15, 3[2]. In einigen Kirchen des Morgenlandes, namentlich in Ägypten und in Syrien und Palästina, hat die Schrift hohes Ansehen erlangt. Wie sie von Klemens von Alexandrien als heilige Schrift eingeführt wird, so erscheint sie bei Athanasius (Ep. fest. 39) in der Reihe der für die Katechumenen geeigneten Lehrbücher neben Büchern des Alten Testamentes (*Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν*)[3] Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 4)

[1] Clementis Alex. opp. ex rec. G. Dindorfii (Oxonii 1869) II, 83.

[2] A. Miodoński, Anonymus Adversus aleatores (Gegen das Hazardspiel). Erlangen u. Leipzig 1889. S. 76.

[3] Bei Migne, PP. Gr. XXVI, 1437.

zählt die Didache den neutestamentlichen Apokryphen zu, d. h. den Schriften, welche mit Unrecht von einzelnen zum Kanon des Neuen Testamentes gerechnet werden (*ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή, ὅ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ Ἀποκάλυψις Πέτρου, καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* .)

Die im 3. oder 4. Jahrhundert wahrscheinlich in Ägypten verfaſste sog. Apostolische Kirchenordnung bringt eine Beschreibung der beiden Wege oder vielmehr des Weges des Lebens (c. 4—14), welche sich als eine leichte Überarbeitung der vier ersten Kapitel der Didache erweist[1]. In der arabischen Übersetzung einer in den Jahren 685—690 in koptischer Sprache verfaſsten, aber auf ältere Vorlagen zurückgehenden Geschichte des Vaters Schnudi, Archimandriten des Cönobitenklosters beim alten Athribis in der Thebais, gest. 451, findet sich, wie Iselin erkannte, eine Version der sechs ersten Kapitel der Didache. Vater Schnudi selbst schildert hier mit den Worten der Didache die Wege des Lebens und des Todes: „Und nun pflegte er", heiſst es zu Eingang, „zu jeder Zeit zu lehren und zu sagen" [2] Ganz ähnliche Erscheinungen weist die Litteratur der alten syrischen Kirche auf. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ward auch in Syrien oder Palästina ein pseudo-apostolisches Werk in Umlauf gesetzt, die sog. Apostolische Didaskalia, und sie hat ihren Stoff zum groſsen Teile der Didache entlehnt[3]. Die Didaskalia bildet ihrerseits die Grundlage der sechs ersten Bücher der sog. Apostolischen Konstitutionen, welche sehr wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien zusammengestellt worden sind. Das siebente Buch dieser Konstitutionen aber ist in seinem ersten Teile (c. 1—32) nichts anderes als eine erweiternde Bearbeitung der

---

[1] Auch mehrere pseudoathanasianische Schriften haben von der Didache Gebrauch gemacht, insbesondere das Syntagma doctrinae ad monachos und die Fides Nicaena oder Didascalia CCCXVIII Patrum, welche eine Reihe von Sentenzen der Didache, vornehmlich der vier ersten Kapitel, herübernehmen. Das Syntagma doctrinae ad monachos, bei Migne, PP Gr. XXVIII, 835—846, wurde von neuem herausgegeben durch Batiffol in seinen Studia Patristica. Études d'ancienne littérature chrétienne publiées par P. Batiffol. Fasc. 2. Paris 1890. p. 117—160. Auch die Fides Nicaena, bei Migne l. c. XXVIII, 1637—1644, hat Batiffol eine neue Ausgabe zu danken: Didascalia CCCXVIII Patrum pseudepigrapha, e graecis codicibus recensuit P. Batiffol, coptico contulit H. Hyvernat. Paris. 1887. 8⁰.

[2] Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre", gefunden und besprochen von L. E. Iselin, übersetzt von A. Heusler. Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur XIII, 1).

[3] C. Holzhey, Die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didache: Compte rendu du IV[e] Congrès scientifique international des Catholiques. Fribourg (Suisse) 1898. Sect. I, p. 249—277. Holzhey sagt geradezu: „Die Didaskalia ist eine erweiterte, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Didache" (p. 275). Indessen ist dieser Satz nicht freizusprechen von Übertreibung.

Didache nach ihrem ganzen Umfange. Die Darstellung des Weges des Lebens (c. 1—17) ist durch manche Zusätze ergänzt; in der Beschreibung des Weges des Todes (c. 18) ist der Text der Didache fast wörtlich beibehalten; im weiteren Verlaufe sind, hauptsächlich mit Rücksicht auf den Umschwung der Zeitverhältnisse, verschiedene Änderungen vorgenommen worden.

Das vorhin erwähnte Citat aus der Didache bei Pseudo-Cyprian, Adversus aleatores, legt schon die Vermutung nahe, dafs bereits in früher Zeit eine lateinische Übersetzung der Schrift gefertigt worden ist. Im 4. und 5. Jahrhundert zeigen Schriftsteller des westlichen oder lateinischen Afrika, Optatus von Mileve, Augustinus u. a., sich mit der Didache wohl vertraut [1]. Ein kleines Bruchstück einer lateinischen Übersetzung, Did. 1, 1—3; 2, 2—6 umfassend, hat sich unter der Aufschrift „Doctrina apostolorum“ in einem Melker Manuskripte des 9. oder 10. Jahrhunderts erhalten. Und Schlecht hatte die Freude, in einer Münchener Handschrift des 11. Jahrhunderts eine lateinische Übersetzung der sechs ersten Kapitel der Didache aufzufinden, überschrieben „De Doctrina apostolorum“ Dieser Übersetzung gehört, wie die Identität des Textes zeigt, das Bruchstück der Melker Handschrift an. Ob die Übersetzung von Haus aus nur die sechs ersten Kapitel enthalten oder aber über die ganze Didache sich erstreckt hat, bleibt noch zu untersuchen. Auch das Alter und die Herkunft der Übersetzung hat sich bisher nicht näher bestimmen lassen.

4. Litteratur. — Die editio princeps der Didache ist betitelt: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου. Ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883. 8°. (CXLIX, 75 pp.) Die „Jerusalemer Handschrift“ ist ein äufserlich sehr unscheinbarer Pergamentcodex, welcher im Jahre 1056, wahrscheinlich in Palästina, von einem Notar Leo geschrieben wurde. Im Jahre 1875 hatte Bryennios, damals Metropolit von Seres oder Serrä in Macedonien, aus dieser selben Handschrift zum erstenmal den vollständigen Text der sog. beiden Korintherbriefe des hl. Klemens von Rom herausgegeben. Noch im Jahre 1883 befand sich die Handschrift in der Bibliothek des Hospizes vom heiligen Grabe zu Konstantinopel. Bald nachher ist sie in die Bibliothek des griechischen Patriarchates zu Jerusalem verbracht worden. Diejenigen Seiten der Handschrift, welche die Didache enthalten (fol. 76r—80v), liegen auch in photographischer Wiedergabe vor in der Prachtausgabe der Didache von J. Rendel Harris: The Teaching of the Apostles (Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων), newly edited, with facsimile text and a commentary. Baltimore, London 1887 4°.

Die neu entdeckte Schrift erregte allenthalben, insbesondere aber in Amerika und England, das lebhafteste Interesse und rief eine sehr reiche und vielverzweigte Litteratur hervor. Die bis zum Jahre 1887 erschienene

---

[1] S. die Nachweise bei Funk in der Theol. Quartalschrift, LXXVI (1894), 601—604. Vgl. ebd. LXXIII (1891), 170—171.

Litteratur verzeichnen E. C. Richardson in The Ante-Nicene Fathers. Original supplement to the American edition. Buffalo 1887. 8°. Bibliographical Synopsis p. 83—86, und F. X. Funk in seiner Ausgabe der Didache: Doctrina duodecim apostolorum. Tubingae 1887. 8°. p. XLVI—LII. Ein bis in das Jahr 1888 reichender Überblick über die Litteratur von S. Bäumer findet sich im Litterarischen Handweiser, Bd. XXVII (1888), Sp. 393—398. 425—430. Ein sehr vollständiges und sorgfältiges Verzeichnis der Litteratur bis zum Jahre 1888/1889 bietet Ph. Schaff in der dritten Auflage seiner Ausgabe der Didache: The Teaching of the Twelve Apostles (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων). 3. ed. New York 1889. 8°. p. 140—158. 297—320. Eine einläfsliche Übersicht über „die Erforschung der Lehre der zwölf Apostel“ giebt A. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I (1900). S. 37—68.

Unter den zahlreichen Ausgaben der Didache sind die schon angeführten Ausgaben von Bryennios, Schaff (New York 1885; 2. Aufl. 1886; 3. Aufl. 1889), Funk, Rendel Harris auch ihrer Reichhaltigkeit wegen besonders hervorzuheben. Anzureihen ist denselben noch die Ausgabe von A. Harnack: Die Lehre der zwölf Apostel (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. II. Heft 1—2). Leipzig 1884. 8°; anastatischer Druck 1893. Alle diese Ausgaben enthalten aufser dem Texte der Didache auch alte Paralleltexte oder andere Bearbeitungen der Lehre von den zwei Wegen, insbesondere die Apostolische Kirchenordnung (ganz oder teilweise) und den ersten Teil des siebenten Buches der Apostolischen Konstitutionen. Harnack liefs der genannten gröfseren Ausgabe noch eine kleinere folgen, welche sich insbesondere die Aufgabe setzt, die vermeintliche jüdische Grundschrift der Didache wiederherzustellen: Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. (Erweiterter Abdruck aus der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, nebst Texten.) Leipzig 1886. 8°; 2. Aufl. 1896. Funk liefs gleichzeitig mit seiner Ausgabe der Didache auch eine editio nova, Doctrina duodecim apostolorum adaucta des ersten Bandes seiner „Opera Patrum apostolicorum“ erscheinen. Weitere Ausgaben der Didache bezw. Abdrucke der editio princeps veranstalteten A. Hilgenfeld, Leipzig 1884 (Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV ed. 2); A. Wünsche, Leipzig 1884, 2. Aufl. 1884; J. J. Prins, Leiden 1884; R. D. Hitchcock und Fr. Brown, New York 1884, 2. Aufl. 1885; J. Fitzgerald, ebd. 1884; S. St. Orris, ebd. 1884; H. de Romestin, Oxford und London 1884; C. Spence, London 1885; P Sabatier, Paris 1885, 2. Aufl. 1885; R. Majocchi, Mailand 1885, 2. Aufl. Modena 1887, 3. Aufl. Modena 1893; J. M. Minasi, Rom 1891 (s. weiter unten); E. v. Renesse, Lauban 1891 bis 1892 (in zwei Gymnasialprogrammen) und wiederum Giefsen 1897.

Das Stück Did. 1, 1—3; 2, 2—6 war schon 1723 von B. Pez nach einer Melker Handschrift saec. IX vel X in alter lateinischer Übersetzung herausgegeben worden, aber unbeachtet geblieben. O. v Gebhardt hat dasselbe wieder entdeckt und der gröfseren Ausgabe der Didache von A. Harnack, Leipzig 1884 und 1893, einverleibt, Proleg. S. 275—286. Einen der Handschrift selbst entnommenen Text des Fragmentes bietet Funks Ausgabe der Didache, Tübingen 1887, p. 102—104. Eine neue Ausgabe des Fragmentes nach der Melker Handschrift findet sich in den Miscellanea Cassinese. Anno I. 1897. Parte II. Fasc. 1. Documenti (ein jedes Dokument ist besonders paginiert). Vgl. Funk, Zur alten lateinischen Übersetzung der Doctrina apostolorum: Theol. Quartalschrift. Bd. LXVIII (1886). S. 650—655; Ders., Die Didache in der afrikanischen Kirche: ebd. Bd. LXXVI (1894). S. 601—604. Die sechs ersten Kapitel der Didache in alter latei-

nischer Übersetzung edierte nach einem cod. Monacensis, olim Frisingensis, saec. XI erst J. Schlecht, Doctrina XII apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de duabus viis primum ed. J. Schl. Frib. Brisg. 1900. 8°. In der Vorrede schreibt Schlecht: Accuratam Monacensis olim Frisingensis codicis descriptionem tabulasque arte photographica expressas videas in maiore mea simul impressa editione: ‚Die Lehre der zwölf Apostel in der Liturgie der katholischen Kirche. Freiburg, Herder.‘ Diese gröfsere Ausgabe ist noch nicht erschienen. — Die von dem Mechitaristen J. Dashian, Wien 1896, herausgegebene armenische „Lehre der Apostel“, wahrscheinlich Übersetzung eines syrischen Originales, hat mit der Didache nur den Namen gemein; s. die Mitteilungen P. Vetters in der Litterarischen Rundschau, Bd. XXII (1896), Sp. 257 ff. — Übersetzungen der Didache in die modernen Sprachen finden sich in den meisten der vorhin genannten Ausgaben. Deutsche Übersetzungen veröffentlichten aufserdem N. Liebert, Kempten 1885 (Bibl. der Kirchenväter, Anhang zu den Apostol. Konstitutionen); G. Volkmar, Leipzig und Zürich 1885, 3. Aufl. 1887; J. Rieks, Berlin 1889; A. Ehrhard, Strafsburg 1892, u. a.

Aus der Fülle der sonstigen Litteratur mag es genügen, folgende Schriften und Abhandlungen namhaft zu machen. F. X. Funk, Die Doctrina apostolorum: Theol. Quartalschrift. Bd. LXVI (1884). S. 381—402. Ders., Zur Apostellehre und Apostolischen Kirchenordnung: ebd. Bd. LXIX (1887). S. 276—306. 355—374. Ders., Der Barnabasbrief und die Didache: ebd. Bd. LXXIX (1897). S. 617—679. Diese Abhandlungen Funks sind wieder abgedruckt und zum Teil neu bearbeitet in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. II. Paderborn 1899. S. 108—141: „Die Didache, Zeit und Verhältnis zu den verwandten Schriften“. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur. Teil III. Erlangen u. Leipzig 1884. S. 278—319: „Die Lehre der zwölf Apostel“ Ders., Justinus und die Lehre der zwölf Apostel: Zeitschr. für Kirchengeschichte. Bd. VIII (1885—1886). S. 66—84. Zu dieser letzteren Abhandlung Zahns vgl. die Kritik Funks in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXIX (1887), S. 355—359. A. Krawutzcky, Über die sog. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichsten Quellen und ihre erste Aufnahme: Theol. Quartalschrift. Bd. LXVI (1884). S. 547—606. Vgl. auch Krawutzcky, Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus“: ebd. Bd. LXIV (1882). S. 359—445; Krawutzcky, Doctrina duodecim apostolorum: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. III. Freib. i. B. 1884. Sp. 1869—1872. C. F. Arnold, Die neu entdeckte „Lehre der zwölf Apostel“: Zeitschrift für Kirchenrecht. Bd. XX (1885). S. 407—438. Ders., Die Didache und die apostolischen Väter: ebd. S. 439—454. K. München, „Die Lehre der zwölf Apostel“, eine Schrift des ersten Jahrhunderts: Zeitschr. für kath. Theol. Bd. X (1886). S. 629—676. B. B. Warfield, Text, sources and contents of „The Two Ways“ or first section of the Didache: The Bibliotheca Sacra. vol. XLIII (1886). p. 100—161. C. Taylor, The Teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud. Two lectures. Cambridge 1886. 8°. The same, An essay on the theology of the Didache. Cambridge 1889. 8°. The same, The Didache compared with the Shepherd of Hermas: The Journal of Philology. vol. XVIII (1890). p. 297—325. The same, Traces of a saying of the Didache: l. c. vol. XIX (1891). p. 148—172. The same, The two ways in Hermas and Xenophon: l. c. vol. XXI (1893). p. 243—258. A. Chiappelli, Studii di antica letteratura cristiana. Torino 1887. 8°. p. 21—148; cf. p. 223—234. G. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf

Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum. Eine Untersuchung. Erlangen 1888. 8°. O. Knoop. Der dogmatische Inhalt der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. (Progr.). Posen 1888. 4°. J. Heron, The Church of the Sub-Apostolic Age: its life, worship and organization, in the light of „The Teaching of the Twelve Apostles“ London 1888. 8°. J. M. Minasi, La dottrina del Signore pei dodici apostoli bandita alle genti, detta la dottrina dei dodici apostoli. Versione, note e commentario. Roma 1891. 8°. E. Jacquier, La doctrine des douze apôtres et ses enseignements. (Thèse.) Paris 1891. 8°. H. Amoneit, Untersuchungen zur alten Kirchengeschichte. I. Die Apostellehre in ihrem Verhältnis zu verwandten Schriften. (Progr.) Wehlau 1892. 4°. P Savi. La „Dottrina dei dodici Apostoli“: Studi e Documenti di Storia e Diritto. vol. XIII (1892). p. 209—244; vol. XIV (1893). p. 3—48. Lo stesso, La „Dottrina degli Apostoli“, ricerche critiche sull' origine del testo con una nota intorno all' eucaristia. Roma 1893. 4°. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. bis Eusebius I (1893), 86—92; II, 1 (1897), 428—438. Ders. in der Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., I (1896), 711—730. N. Biesenthal, Die urchristliche Kirche in Lehre und Leben nach der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. (Progr.) Insterburg 1893. 4°. C. H. Hoole, The Didache; or, Teaching of the Twelve Apostles. London 1894. 8°. O. Moe, Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche. Gütersloh 1896. 8°. E. Hennecke, Die Grundschrift der Didache und ihre Rezensionen: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft u. s. w. Bd. II (1901). S. 58—72.

§ 10. Der sog. Barnabasbrief.

(1. Inhalt und Form. 2. Unechtheit. 3. Zeit und Ort der Abfassung. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben. 6. Übersetzungen und Bearbeitungen. 7. Andere Barnabas-Apokryphen.)

1. Inhalt und Form. — Der schon mehrmals erwähnte Barnabasbrief verdankt seinen Namen der kirchlichen Überlieferung. In dem Texte selbst, welcher im griechischen Originale und in einer alten lateinischen Übersetzung vorliegt, werden weder der Verfasser noch auch die Empfänger des Briefes mit Namen genannt. Die Anrede an die Adressaten lautet zu Eingang „Söhne und Töchter“, im weiteren Verlaufe „Brüder“ oder „Kinder“ (*υἱοὶ καὶ θυγατέρες*, c. 1, 1; *ἀδελφοί* 2, 10; 3, 6; 6, 10; *ἀδελφοί μου* 4, 14; 5, 5; 6, 15; *τέκνα εὐφροσύνης* 7, 1; *τέκνα ἀγάπης* 9, 7; *τέκνα* 15, 4; *ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης* 21, 9). Der Wohnort der Adressaten wird jedoch in keiner Weise angedeutet. Ohne Zweifel aber bildeten dieselben einen enger umgrenzten Kreis von Christen, eine einzelne Gemeinde oder eine Mehrheit von benachbarten Gemeinden: der Verfasser hatte persönlich unter ihnen gewirkt, in ihrer Mitte das Evangelium verkündigt (s. c. 1; 4, 9; 9, 9).

Abgesehen von dem Eingange (c. 1) und dem Schlusse (c. 21), zerfällt der Brief in zwei dem Umfange nach sehr ungleiche Teile, von welchen der erste (c. 2—17) im wesentlichen didaktisch, der zweite (c. 18—20) paränetisch gehalten ist. Die briefliche Einkleidungsform tritt, ähnlich wie bei manchen Schreiben des hl. Paulus, gegen-

über dem ausgeprägten Charakter einer dogmatischen Abhandlung ganz in den Hintergrund. Der erste Teil will den Lesern das Wesen und die Bedeutung des Alten Bundes vor Augen führen und damit ein tieferes Verständnis der christlichen Religion erschliefsen. Der Zweck des ganzen Briefes wird c. 1, 5 in die Worte gefafst: „Damit ihr zugleich mit eurem Glauben vollkommene Erkenntnis habt“ (τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν); die Aufgabe des ersten Teiles im besondern wird c. 3, 6 mit der Wendung angedeutet: „auf dafs wir nicht gleich Proselyten dem Gesetze der Juden anheimfallen“ Es ist aber nicht etwa eine den Lesern drohende Gefahr des Rückfalls in das Judentum, welche dem Verfasser die Feder in die Hand gedrückt hat, es ist vielmehr die neutestamentlich-christliche Auffassung des Alten Testamentes, gegen welche er zu Felde zieht, weil er sie irrtümlich für etwas spezifisch Jüdisches hält. Im Gegensatze zu dieser Auffassung vertritt der Verfasser seinerseits einen Standpunkt, welcher in der ganzen Geschichte der Verhandlungen über Christentum und Judentum niemals mehr von seiten eines kirchlichen Theologen geltend gemacht worden sein dürfte. Er begnügt sich nämlich nicht, mit dem Neuen Testamente zu lehren, der Alte Bund sei aufser Kraft gesetzt, das mosaische Gesetz sei aufgehoben, er behauptet mit allem Nachdruck, der Alte Bund habe überhaupt nie Gültigkeit gehabt, das Judentum mit seinen Satzungen und Ceremonien habe keineswegs auf göttlicher Anordnung beruht. Das Gesetz sei von den Juden mifsverstanden worden; dasselbe habe nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach gedeutet werden wollen; Gott habe nicht äufsere Opfer, sondern ein zerknirschtes Herz verlangt (c. 2), nicht leibliches Fasten, sondern gute Werke (c. 3), nicht Beschneidung des Fleisches, sondern Beschneidung der Ohren und des Herzens (c. 9), nicht Enthaltung von dem Fleische gewisser Tiere, sondern Enthaltung von den Sünden, welche durch jene Tiere versinnbildet werden (c. 10) u. s. f. „Moses hat im Geiste (ἐν πνεύματι) gesprochen. Das Schwein hat er deshalb namhaft gemacht, um zu sagen: du sollst dich nicht solchen Menschen zugesellen, welche Schweinen ähnlich sind, solchen nämlich, welche, wenn sie Überflufs haben, des Herrn vergessen, wenn sie aber Mangel leiden, des Herrn gedenken, nach Art des Schweines, welches, wenn es zu fressen hat, sich um seinen Herrn nicht kümmert, wenn es aber Hunger empfindet, zu grunzen anfängt und wieder stille ist, wenn es Futter bekommen hat. Du sollst auch, sagt Moses, keinen Adler noch Habicht noch Geier noch Raben essen. Du sollst, will er sagen, nicht solchen Menschen dich zugesellen und ähnlich werden, welche nicht durch Mühe und Schweifs sich ihren Unterhalt zu beschaffen verstehen, sondern in ihrer Ungerechtigkeit fremdes Eigentum rauben, und anscheinend arglos wandelnd, andern nachstellen und umherlauern, wen sie in ihrer Habsucht plündern können, gerade so

wie jene Vögel, denen es eigen ist, sich nicht selbst ihre Nahrung zu beschaffen, sondern müfsig dasitzend aufzupassen, wie sie fremdes Fleisch verschlingen können, eine wahre Pest wegen ihrer Schlechtigkeit. Du sollst auch, sagt Moses, keine Maräne, keinen Polypen und keinen Tintenfisch essen. Er will sagen: werde nicht ähnlich und schliefse dich nicht solchen Menschen an, welche bis zum Ende gottlos und schon zum Tode verurteilt sind, ähnlich jenen Fischen, welche allein dazu verflucht sind, auf dem Meeresgrunde umherzuschwimmen und nicht aufzutauchen, wie die andern Fische, sondern auf dem Boden der Tiefe zu hausen" (c. 10). Derartige allegorisierende Auslegungen der Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes sind bekanntermafsen auch späteren Kirchenschriftstellern sehr geläufig gewesen. Der Verfasser des Barnabasbriefes aber nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er den Buchstaben des Gesetzes völlig preisgiebt, einen buchstäblichen oder geschichtlichen Sinn überhaupt nicht gelten läfst. Nach ihm sind die Bestimmungen über Opfer und Fasten ausschliefslich in übertragenem Sinne zu verstehen, nicht aber mit den Juden wörtlich zu nehmen (c. 2—3); nach ihm beruhte der jüdische Gebrauch der Beschneidung nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern auf einer Täuschung der Juden durch einen bösen Engel (c. 9); nach ihm enthalten die Speisegesetze nur ethische Vorschriften in parabolischer Hülle, und die Beobachtung des Wortlautes derselben von seiten der Juden war nicht göttliche Absicht, sondern menschlicher Unverstand (c. 10). Für ihn ist deshalb der Alte Bund lediglich eine geheimnisvolle Ankündigung des Neuen Bundes. Allenthalben, lehrt er, seien in den heiligen Schriften der Juden Wahrheiten der christlichen Offenbarung oder Thatsachen der evangelischen Geschichte angedeutet oder vorgebildet; selbst in der Beschneidung der 318 Knechte Abrahams (Gen. 17, 27; vgl. 14, 14) liege ein mystischer Hinweis auf den Kreuzestod Jesu: 18 = ιη = Jesus, 300 = τ = Kreuz. „Es sagt nämlich die Schrift: Und es beschnitt Abraham aus seinem Hause 18 und 300 Männer. Welches war nun die ihm verliehene Erkenntnis (γνῶσις)? Beachtet, dafs zuerst von achtzehn und sodann von dreihundert die Rede ist. Achtzehn ist ιη'; du hast also Jesum. Weil aber das Kreuz in τ' die Gnade bezeichnen sollte, ist auch noch von dreihundert die Rede. Es wird also in den zwei Buchstaben Jesus angedeutet und in dem einen das Kreuz. Es weifs dies derjenige, welcher die angeborene Gabe seiner Lehre in uns gelegt hat. Niemand hat ein echteres Wort von mir vernommen; ich weifs aber, dafs ihr dessen würdig seid" (c. 9). — Mit c. 18 verläfst der Verfasser den Alten Bund, um „zu einer andern Erkenntnis und Lehre" (ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν) überzugehen. Er ermahnt zu frommem Wandel und schildert einläfslich zwei entgegengesetzte Lebenswege, den Weg des Lichtes und den Weg der Finsternis (ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός, c. 19; ἡ τοῦ μέλανος ὁδός, c. 20).

Nach früheren Ausführungen hat ihm hier höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen: unzweifelhaft, der erste Abschnitt der Didache als Quelle und Vorbild gedient (s. § 9, 2).

An der Einheit und Zusammengehörigkeit des Briefes in der überlieferten Gestalt ist festzuhalten. Die Schlufskapitel 18—21, deren Ursprünglichkeit früher mehrfach namentlich deshalb in Zweifel gezogen wurde, weil dieselben in der alten lateinischen Übersetzung des Briefes fehlen, werden bereits von Klemens von Alexandrien und Origenes als Bestandteil des ihnen vorliegenden Barnabasbriefes citiert[1]. Die auf den gesamten Text sich erstreckenden Überarbeitungs- oder Interpolations-Hypothesen aber, wie sie in neuester Zeit besonders von Heydecke und Weifs vertreten worden sind, verdienen durchaus kein Vertrauen. Im Unterschiede von Heydecke und älteren Vorgängern hat Weifs nicht eine Reihe von zusammenhängenden Stücken als spätere Einschiebsel ausscheiden, sondern eine einmalige, fortlaufende und durchgreifende Überarbeitung des Textes annehmen wollen. Er betont, dafs an verschiedenen Stellen der Zusammenhang gestört sei, und glaubt wahrzunehmen, dafs diese Störungen immer zusammentreffen mit einer der Grundschrift fernliegenden, fremdartigen Tendenz[2]. Auch diese Hypothese ward auf Sand gebaut[3]. Eine Verschiedenartigkeit der Tendenz der von Weifs beanstandeten Stücke ist für das unbefangene Auge nicht zu erkennen, und der allerdings vorhandene Mangel an Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens erklärt sich viel einfacher und viel befriedigender aus der offensichtlichen Schwäche der schriftstellerischen Begabung des Verfassers. Derselbe versichert zwar, er habe einfach (*ἁπλούστερον*) geschrieben, weil er der Fassungskraft der Leser entgegenkommen wolle (c. 6, 5; vgl. 17, 1—2). Er läfst aber selbst nicht etwa blofs Schärfe der Dialektik, sondern auch Fertigkeit des Ausdrucks in einem fast peinlichen Mafse vermissen. „Der Stil", so schrieb schon Hefele[4], „ist matt und schleppend, es mangelt ihm Deutlichkeit und Durchsichtigkeit; der logische Zusammenhang der Gedanken tritt nicht markiert genug hervor, es ist oft, als ob die einzelnen Sätze blofs durch das Papier zusammengehalten würden, und sie sind sprachlich vielfach disiecta membra, wodurch das Verständnis des Briefes in hohem Grade erschwert wird." Die Auffindung der Didache hat die Würdigung des zweiten Teiles des Briefes (c. 18—20) bedeutend erleichtert, zu-

---

[1] Siehe Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. bis Eusebius I, 59 f.

[2] J. Weifs, Der Barnabasbrief, kritisch untersucht. Berlin 1888.

[3] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 414, Anm. 1: „Auf die Teilungshypothesen einzugehen (zuletzt Joh. Weifs 1888), darf ich verzichten: denn es ist bei ihnen nichts herausgekommen, was auch nur einen Schimmer von Wahrscheinlichkeit hätte."

[4] Das Sendschreiben des Apostels Barnabas. Tübingen 1840. S. 145.

gleich aber auch die schriftstellerische Unbeholfenheit des Verfassers in neues Licht gesetzt. In der Ausbeutung und Bearbeitung des Textes der Didache hat derselbe fast Unglaubliches geleistet. Aus einer gut geordneten Gedankenreihe, einer organisch verbundenen Sentenzensammlung hat er ein Chaos zu machen verstanden.

2. Unechtheit. — Die Frage nach der Persönlichkeit des Briefstellers beantwortet das Altertum einstimmig mit dem Hinweise auf den hl. Barnabas, den Reisegefährten und Mitarbeiter des Apostels Paulus, auch selbst, schon in der Heiligen Schrift, Apostel genannt (Apg. 14, 4. 14; 1 Kor. 9, 5 f.; vgl. Gal. 2, 9). Bereits der älteste Schriftsteller, bei welchem sich ausdrückliche Citate aufzeigen lassen, Klemens von Alexandrien, führt die Worte des Briefes wieder und wieder als Worte des hl. Barnabas ein (Strom. 2, 6, 31; 7, 35 al.). Er hat dem Briefe eine sehr weit gehende Verehrung entgegengebracht, insbesondere für die Allegorese des Briefes eine grofse Vorliebe bekundet, hat, wie Eusebius berichtet (Hist. eccl. 6, 14, 1), in seinen verloren gegangenen Hypotyposen den Brief auch kommentiert, gleichwohl aber gelegentlich eine bescheidene Kritik an einzelnen Aufstellungen des Briefes geübt[1]. Eine ähnliche Stellung hat Origenes eingenommen. In Rufins Übersetzung des Werkes des Origenes „De principiis“ scheint der Barnabasbrief sogar als „scriptura divina“ bezeichnet zu werden (De princ. 3, 2, 4. 7). Anderswo nennt Origenes den Brief eine Encyklika, *καθολικὴ ἐπιστολή* (C. Cels. 1, 63), sehr wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, dafs derselbe damals schon keine bestimmte Adresse trug. Noch im 4. Jahrhunderte mufs der Brief in einzelnen Kirchen ähnlich wie die biblischen Bücher beim Gottesdienste vorgelesen worden sein. Er hat, um nur dies hervorzuheben, in die unter dem Namen „cod. Sinaiticus“ bekannte Bibelhandschrift Aufnahme gefunden. Kanonische Dignität ward ihm nicht zugesprochen. Eusebius verweist den Brief vielmehr ausdrücklich unter die nicht kanonischen Schriften, die *νόθα* oder die *ἀντιλεγόμεναι γραφαί* (H. e. 3, 25, 4; 6, 13, 6), und Hieronymus stellt ihn in die Reihe der „apocryphae scripturae“ (De vir. ill. c. 6; Comm. in Ez. ad 43, 19). Der eine wie der andere aber will den Brief nur von dem Kanon des Neuen Testamentes ausschliefsen; an der Echtheit des Briefes oder an der Autorschaft des hl. Barnabas haben sie nicht rütteln wollen[2]. Stimmen, welche der Autorschaft des hl. Barnabas widersprächen, sind überhaupt im ganzen Umkreis der patristischen Litteratur nicht nachzuweisen.

---

[1] Vgl. P. Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien. Freib. i. B. 1894. S. 34. 58.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 61, glaubt, Eusebius habe Zweifel an der Echtheit des Briefes gehegt.

Anders als das Altertum urteilt die Neuzeit. Fehlt es auch bis in die Gegenwart hinein nicht an vereinzelten Verteidigern der Autorschaft des hl. Barnabas[1], so erklärt doch die überwiegende Mehrzahl der Forscher den Brief für unecht. Dafs die Ansicht des Altertums in solchen Fragen nicht den Ausschlag geben kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es wäre nur etwa an Klemens von Rom zu erinnern, welchem das Altertum mit kaum geringerer Einmütigkeit nicht blofs den sog. zweiten Korintherbrief, sondern auch die unter dem Namen Klementinen gehenden judaistischen Machwerke beigelegt hat. Zuzugeben aber ist, dafs es bisher nicht hat gelingen wollen, die Entstehung der Ansicht des Altertums bezüglich des Barnabasbriefes, unter Voraussetzung der Unrichtigkeit derselben, in befriedigender Weise aufzuhellen. Bedenken gegen diese Ansicht mufs indessen schon der äufsere Umstand wecken, dafs der Brief keinen Platz im neutestamentlichen Kanon fand. Ein dogmatisches Lehrschreiben von der Hand des hl. Barnabas würde, so sollte man glauben, inspiriert gewesen und demgemäfs in die Zahl der kanonischen Schriften aufgenommen worden sein. Entscheidend jedoch, und zwar endgültig entscheidend ist der Inhalt des Briefes. Die Lehre des Verfassers über den Alten Bund steht mit der Lehre der Apostel, insbesondere auch mit der Lehre des hl. Paulus in schreiendem Widerspruch; dieselbe kann deshalb nicht dem hl. Barnabas in den Mund gelegt werden. Auch Paulus erkennt in dem Alten Bunde, seinem Opferdienste, seinem Ceremonialgesetze u. s. f. eine Veranstaltung Gottes. Der Verfasser des Barnabasbriefes sieht in dem Alten Bunde, wie schon gezeigt, ein Werk teuflischen Truges und menschlicher Thorheit (s. Abs. 1). Er stellt den alttestamentlichen Gottesdienst fast auf eine und dieselbe Linie mit dem heidnischen Götzendienste. „Denn fast wie die Heiden“ (σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη), sagt er, „haben die Juden Gott in ihrem Tempel verehrt“ (c. 16, 2). Eine Aussöhnung dieser Anschauungen mit denjenigen der Apostel läfst sich nur mittels einer Umdeutung erzielen, welche den deutlichen Worten und der augenscheinlichen Intention des Briefes Gewalt anthut[2]. Nicht viel weniger schwer fallen übrigens auch chronologische Erwägungen ins Gewicht: zur Zeit der Abfassung des Barnabasbriefes ist Barnabas nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Allerdings ist die Zeit des Briefes bis zur Stunde bestritten, und auf der andern Seite sind die Lebens-

---

[1] Zu diesen Verteidigern der Tradition zählt Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik I (1881), 53 ff. Jungmann neigt nach derselben Seite hin, kann indessen nicht zur vollen Klarheit kommen: I. Fessler, Institt. Patrol., ed. B. Jungmann, I (1890), 176.

[2] Von anderweitigen Äufserungen des Briefes, welche man auch als Zeugnisse gegen die Autorschaft des hl. Barnabas angerufen hat, wird hier abgesehen. Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen II (1899), 80 f.

geschicke des hl. Barnabas nach seiner Trennung vom hl. Paulus (Apg. 15, 39) sehr ungewifs, und höchst zweifelhaft bleibt insbesondere auch das Datum seines Todes. Hefele[1] wagte es nicht, dieses Datum genauer zu bestimmen, konnte sich aber „der Vermutung nicht entschlagen“, Barnabas sei wahrscheinlich schon ziemlich lange vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 gestorben. Braunsberger[2] war kühner und behauptete, Barnabas sei „zwischen den Jahren 56 und 62“ gemartert worden, und wahrscheinlich sei der 11. Juni 56 der Sterbetag gewesen. Zahn[3] hingegen wollte es wenigstens für möglich halten, dafs Barnabas „um das Jahr 80 als ein etwa achtzigjähriger Greis noch lebte“ Freilich eine sehr fragwürdige Möglichkeit! Allein auch wenn Barnabas das Jahr 80 erlebt haben sollte, so hätte er doch noch nicht die Tage des Barnabasbriefes gesehen. Dieser Brief bezeichnet ausdrücklich die Zerstörung der Stadt und des Tempels im Jahre 70 als ein der Vergangenheit angehöriges Gottesgericht (c. 16); er ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach erst mehrere Jahrzehnte später geschrieben; er stammt laut der am besten begründeten Annahme aus dem Ende des ersten Jahrhunderts und wird von andern in das Jahr 130 oder 131 verlegt.

3. Zeit und Ort der Abfassung. — Es sind zwei viel verhandelte Stellen, c. 4 und c. 16, welchen man Anhaltspunkte zur Feststellung der Entstehungszeit des Briefes entnommen hat. Die Verwendbarkeit oder Beweiskraft dieser Stellen scheint allerdings in ein recht zweifelhaftes Licht gerückt zu werden durch die Wahrnehmung, dafs dieselben noch in den letzten Jahren durch zwei Kenner des Briefes wie Funk und Harnack in direkt entgegengesetztem Sinne beurteilt worden sind. Nach Harnack ist die erstgenannte Stelle zur Fixierung des Datums des Briefes durchaus ungeeignet, während die zweite auf das Jahr 130 oder 131 hinweise; nach Funk gewährt die zweite Stelle auch nicht die geringste chronologische Ausbeute, während die erste in das Ende des ersten Jahrhunderts führe[4]. Es kann indessen doch nicht schwer fallen, Stellung zu dem Streite zu nehmen; die Ausführung Harnacks hält sich nicht frei von Behauptungen und Voraussetzungen, welche zum Widerspruch auffordern. An der zweiten Stelle ist von einem Wiederaufbau des Tempels die Rede: weil die Juden Krieg anfingen, schreibt der Briefsteller, „wurde der Tempel von den Feinden zerstört (*καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν*, sc. *ὁ ναός*), jetzt werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wieder

---

[1] A. a. O. S. 37. [2] Der Apostel Barnabas. Mainz 1876. S. 135.

[3] Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl. (Leipzig 1900), II, 151.

[4] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 410 ff. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II, 77 ff. Die Auffassung Harnacks vertritt auch Ladeuze, L'Épître de Barnabé. Louvain 1900.

aufbauen" (*νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν*, c. 16, 4). In Übereinstimmung mit manchen früheren Auslegern will Harnack die letzten Worte auf den Tempel des kapitolinischen Juppiter bezogen wissen, welcher unter Kaiser Hadrian an der Stelle des alten jüdischen Tempels errichtet wurde. Das Futurum *ἀνοικοδομήσουσιν* in Verbindung mit *νῦν* sei dahin zu erklären, daſs der Wiederaufbau der Stadt, nunmehr Aelia Capitolina genannt, bereits in Angriff genommen, die Errichtung des Tempels aber von der allernächsten Zukunft erwartet worden sei. Die damit gegebene Situation sei die des Jahres 130 oder 131. Der Verfasser des Briefes spricht indessen augenscheinlich nicht von der Errichtung eines heidnischen Götzentempels, sondern von dem Wiederaufbau des jüdischen Tempels, des Tempels des wahren Gottes. „Untersuchen wir," fährt der Verfasser fort, „ob es einen Tempel Gottes gebe" (*εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ*), jetzt nämlich, da der jüdische Tempel zerstört ist. Und an der Hand verschiedener Schriftstellen gelangt er zu dem Schlusse, daſs es allerdings noch einen Tempel Gottes gebe, nämlich „einen geistigen Tempel, erbaut dem Herrn" (*πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ* 16, 10). Der zu erbauende Tempel ist also nicht ein Juppitertempel und überhaupt kein steinerner Tempel, sondern ein Tempel in den Herzen der Gläubigen, und die Erbauer, „die Diener der Feinde selbst", sind nicht die römischen Maurer, sondern die Christen, die Unterthanen des Römerreiches. Das Futurum *ἀνοικοδομήσουσιν* ist nicht zu pressen, weil es aus der Schriftstelle herübergenommen ist, welche der Verfasser anführt und erläutert (Is. 49, 17: *οἰκοδομηθήσῃ*); der Aufbau des geistigen Tempels fällt schon in die Gegenwart, reicht aber auch noch in die Zukunft hinein: es wird jetzt gebaut, und es wird fernerhin gebaut werden bis an das Ende der Tage[1]

Diese Stelle kann demnach keine Handhabe für die Datierung des Briefes bieten. Anders steht es mit der Stelle c. 4. Hier wird das Auftreten des Antichrist als nahe bevorstehend bezeichnet und die Mahnung ausgesprochen, auf die Zeit acht zu haben und der Weissagungen Henochs und Daniels sich bewuſst zu bleiben. Nach den Worten dieser Propheten wird auf die zehn Könige ein elfter König folgen, welcher drei jener zehn Könige demütigen wird (vgl. Dan. 7, 8. 24), und zwar, wie der Verfasser des Briefes beifügt, „mit einem Male" (*ὑφ' ἕν*, c. 4, 4. 5). Diese Demütigung dreier Könige durch den elften König ist das Zeichen, auf welches die Leser auf-

---

[1] Früher hat man die Worte über den Wiederaufbau des Tempels auch wohl von dem jüdischen Tempel verstanden, zu dessen Errichtung Hadrian die Erlaubnis erteilt haben soll. Jetzt darf es als ausgemacht gelten, daſs Hadrian eine solche Erlaubnis nie erteilt hat. Siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl., I (1890), 563 ff. (Von der dritten Auflage des Werkes Schürers ist bisher Bd. II—III, nicht aber Bd. I erschienen.)

merksam gemacht werden. Jedenfalls sind unter den Königen (βασιλεῖς) römische Kaiser zu verstehen, und der elfte König ist der Kaiser, welcher zur Zeit, da der Verfasser schreibt, entweder noch lebt oder doch soeben erst gestorben ist. Wer ist dieser Kaiser? Der elfte römische Kaiser ist, wenn man die Zählung, wie die Regel es erfordert, mit Augustus beginnt, Domitian (81—96). Für ihn entschieden sich namentlich Wieseler und Riggenbach. Aber auf Domitian will das andere Kennzeichen, die Demütigung oder Beseitigung dreier Vorgänger mit einem Male, schlechterdings nicht zutreffen; man ist gezwungen, zu Deutungen oder Abschwächungen des ὑφ' ἕν zu greifen, welche einer völligen Verflüchtigung des Wortes gleichkommen. Vespasian (69—79), an welchen Weizsäcker, Cunningham, Lightfoot denken, würde insofern drei seiner Vorgänger mit einem Male beseitigt haben, als die drei Kaiser, auf welche er folgte, Galba, Otho und Vitellius, zusammen nur 18 Monate lang regiert hatten. Aber Vespasian nimmt in der Reihe der Kaiser erst die neunte, oder wenn man mit Weizsäcker und Lightfoot Julius Cäsar einschliefst, die zehnte Stelle ein. Auch erscheint es unzulässig, mit Lightfoot anzunehmen, die drei zu demütigenden Könige seien Vespasian und seine mit ihm regierenden Söhne Titus und Domitian, die Demütigung selbst aber habe der Verfasser des Briefes erst von der Zukunft erwartet. Unverkennbar stellt der Verfasser diese Demütigung vielmehr als ein bereits eingetretenes, den Lesern vor Augen liegendes Zeichen dar, und wie hätte derselbe kaiserliche Prinzen, auch wenn sie die höchsten Gewalten besafsen, bei Lebzeiten ihres Vaters schon als Kaiser zählen können? Am meisten empfiehlt es sich ohne Zweifel, mit Hilgenfeld und Funk den elften König in Kaiser Nerva (96—98) zu suchen. Wenn er nicht der Elfte, sondern der Zwölfte in der Kaiserliste ist, so bleibt zu bedenken, dafs der Verfasser des Briefes leicht den einen oder andern der Eintagskaiser vor Vespasian, welche auch nicht alle in sämtlichen Teilen des Reiches anerkannt wurden, in der Zählung übergehen konnte. Andererseits aber bildeten die drei Vorgänger Nervas, Vespasian, Titus und Domitian, wie schon angedeutet, eine auf das engste zusammengehörige Einheit, und in und mit Domitian, dem letzten Repräsentanten des flavischen Kaiserhauses, hat Nerva gewissermafsen alle drei Flavier gestürzt. Harnack wendete ein, diese Erklärung des ὑφ' ἕν sei weniger als ein Notbehelf; Nerva sei ja nicht einmal beim Sturze Domitians beteiligt gewesen. Funk entgegnete, immerhin habe Nerva als Nachfolger Domitians, zumal in der Ferne, zugleich auch als Urheber des Sturzes Domitians erscheinen können; auf alle Fälle aber sei es unberechtigt, eine gar so knappe und strenge Erklärung der Worte des Briefes zu fordern[1].

---

[1] Funk a. a. O. II, 107. Harnack a. a. O. II, 1, 420 f.

In der That, eine gewisse Freiheit der Erklärung mufs gestattet sein, weil es ja zunächst prophetische Aussprüche sind, welche der Verfasser des Briefes citiert und kommentiert und auf die Zeitverhältnisse anwendet. Eine gleichzeitige Demütigung oder Entthronung dreier Kaiser durch einen folgenden Kaiser ist in der uns bekannten Geschichte des ersten Jahrhunderts einfach nicht nachzuweisen und noch viel weniger in der Geschichte des zweiten Jahrhunderts. Gleichwohl aber wollen die Worte des Briefes doch auch erklärt sein, und solange man sich nicht handgreifliche Willkürlichkeiten zu Schulden kommen lassen will, wird jeder Erklärungsversuch mit Rücksicht auf die Zehn- oder Elfzahl der Kaiser auf dem Boden des ersten Jahrhunderts stehen bleiben müssen [1]. Die Nerva-Hypothese hat mit viel geringeren Schwierigkeiten zu kämpfen als die Vespasian- und die Domitian-Hypothese. Die Regierungszeit Nervas oder doch die nächste Folgezeit wird also als die Entstehungszeit des Briefes anzusehen sein.

Die Heimat des Verfassers wird gewöhnlich in Alexandrien gesucht, weil dort die allegorisierende und typologische Schriftauslegung, von welcher der Brief einen so ausgiebigen Gebrauch macht, mit besonderem Eifer gepflegt ward. Als ersten Leserkreis möchte man eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte Gemeinde in der Nähe Alexandriens bezeichnen. Ohne zureichenden Grund haben andere den Wohnort des Verfassers oder doch den Wohnort der ersten Leser nach Rom oder nach Kleinasien verlegen wollen.

4. Überlieferung. — Vollständig liegt der Barnabasbrief in zwei Handschriften vor. Die ältere und wichtigere ist die unter dem Namen „cod. Sinaiticus“ bekannte, am 4. Februar 1859 von C. Tischendorf in dem Katharinenkloster am Sinai entdeckte, jetzt in St. Petersburg befindliche griechische Bibelhandschrift aus dem 4. Jahrhundert. Aufser den biblischen Büchern enthält dieselbe anhangsweise den Barnabasbrief und einen Teil des Hirten des Hermas. Der Entdecker veranstaltete eine Prachtausgabe unter dem Titel: Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Petrop. 1862. 4 voll. 2°. Es folgte Nov. Test. Sinaiticum s. Nov. Test. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris, ex cod. Sin. descr. C. Tischendorf. Lipsiae 1863. 4°. Die fünf ersten Kapitel unseres Briefes, deren griechischer Wortlaut vor Auffindung des cod. Sin. unbekannt war, wurden als monumentum vetustatis christianae ineditum nach dem cod. Sin. herausgegeben von G. Volkmar, Zürich 1864. 4° (Index lect. in univ. Turicensi). Vgl. K. H. v. Weizsäcker, Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem codex Sinaiticus. (Progr.) Tübingen 1863. 4°. Die andere Handschrift, welche den vollständigen Text des Briefes bietet und zahlreiche Abweichungen von dem cod. Sin. aufweist, ist der schon § 9, 4 als Fundort der Didache erwähnte cod. Hierosolymitanus vom Jahre 1056. Der Entdecker dieser Handschrift, Ph. Bryennios, liefs 1876 eine Kollation des Textes des Barnabasbriefes (fol. 33r—51v) an

---

[1] Eine Willkürlichkeit ist es z. B., wenn Loman (Theologisch Tijdschrift, 1884, 182 sqq.) behauptet, die zehn oder elf Kaiser seien nicht von Augustus und nicht von Julius Cäsar, sondern erst von Galba, dem Nachfolger Neros, an zu zählen.

Ad. Hilgenfeld gelangen, und letzterer übergab dieselbe alsbald in einer zweiten Auflage seiner Ausgabe des Briefes (Nov. Test. extra canonem rec., fasc. II. ed. 2. Lips. 1877) der Öffentlichkeit. Zusätze und Berichtigungen zu dieser Kollation hat Bryennios in seiner Ausgabe der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg. p. 104—108, nachgetragen. Aufserdem sind noch acht meist jüngere Handschriften bekannt geworden, in welchen die ersten 4½ Kapitel des Briefes fehlen und der nunmehrige Anfang τὸν λαὸν τὸν καινόν c. 5, 7 sich unmittelbar anschliefst an die Worte καὶ δι' ἡμᾶς ὑπό im Briefe des hl. Polykarpus an die Philipper c. 9, 2. Offenbar stellen diese acht Handschriften sämtlich nur verschiedene (direkte oder indirekte) Abschriften eines und desselben Codex dar, in welchem der Barnabasbrief auf den Polykarpusbrief folgte und aus welchem die das Ende des letzteren und den Anfang des ersteren enthaltenden Blätter verloren gingen. — Den griechischen Handschriften reiht sich als weiterer Texteszeuge eine alte, aber sehr mangelhafte und auch unvollständige (es fehlen die Schlufskapitel 18—21) lateinische Übersetzung des Briefes an. Dieselbe ward von dem Mauriner H. Ménard in einer jetzt zu St. Petersburg befindlichen Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts entdeckt und in seiner Ausgabe des Briefes, Paris 1645, veröffentlicht. Auf Grund einer neuen Kollation der genannten Handschrift durch E. Bonnell ward sie herausgegeben von Ad. Hilgenfeld, Der Brief des Barnabas in altlateinischer Übersetzung: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XIV (1871). S. 262—290. Im Jahre 1874 hat O. v. Gebhardt die Handschrift noch einmal verglichen; s. die Ausgabe des Briefes von v. Gebhardt und Ad. Harnack (Patr. apostol. opp. fasc. I. Lips. 1875; fasc. I. partis 2. ed. 2. 1878). In den Prolegomenen dieser Ausgabe (ed. 2. p. VII ad XXXIX) wird die Überlieferung des Briefes sehr eingehend behandelt. Hilgenfeld hat auch der zweiten Auflage seiner Ausgabe des Briefes, Leipzig 1877, die lateinische Übersetzung beigegeben. — Über das Verhältnis der vier Texteszeugen (als dritter Zeuge wird der Archetypus der erwähnten acht Handschriften gezählt) zu einander oder über den relativen Wert der einzelnen Zeugen haben die bisherigen Herausgeber des Briefes sehr widersprechend geurteilt; vgl. Abs. 5.

5. Ausgaben. — Zum Druck befördert ward der Barnabasbrief zuerst (in Verbindung mit den Ignatiusbriefen) durch den anglikanischen Erzbischof J. Ussher von Armagh (gest. 1656). Die ganze Auflage dieses Druckes fiel indessen vor der Ausgabe bei dem Brande, welcher 1642 Oxford verheerte, den Flammen zum Opfer. Ein nur teilweise zerstörtes Exemplar wird in der Bodleyana aufbewahrt; s. J. H. Backhouse, The editio princeps of the Epistle of Barnabas by archbishop Ussher, as printed at Oxford, a. D. 1642, and preserved in an imperfect form in the Bodleian library; with a dissertation on the literary history of that edition. Oxford 1883. 4°. Eine zweite (Separat-) Edition besorgte der Mauriner H. Ménard bezw., da er die Ausgabe selbst nicht mehr erlebte (er starb 1644), sein Ordensgenosse J. L. d'Achery, Paris 1645. Die dritte Ausgabe des Briefes (in Verbindung mit den Ignatiusbriefen) veranstaltete auf breiterer handschriftlicher Grundlage der Philologe J. Vofs zu Leiden, Amsterdam 1646, 2. Aufl. London 1680. Viele der späteren Editionen sind schon § 7 unter den Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter genannt worden: von J. B. Cotelier, Paris 1672, Antwerpen 1698, Amsterdam 1724 (Abdrucke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I; Migne, PP Gr. II); von C. J. Hefele, Tübingen 1839, 4. Aufl. 1855; von A. R. M. Dressel, Leipzig 1857, 2. Aufl. 1863; von Ad. Hilgenfeld, Leipzig 1866, 2. Aufl. 1877; von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack, Leipzig 1875, 2. Aufl. 1878; von Fr. X. Funk,

Tübingen 1878. 1887 Ausgaben des Briefes nach dem cod. Sinaiticus wurden Abs. 4 erwähnt. Die Ausgaben von Müller, Leipzig 1869, und Cunningham, London 1877, werden Abs. 6 zu erwähnen sein. Von den vorhin genannten Herausgebern hat Hilgenfeld (in der 2. Aufl. seiner Ausgabe) sich vorwiegend an den cod. Hierosolymitanus angeschlossen, v. Gebhardt hingegen (auch in der 2. Aufl.) den cod. Sinaiticus zu Grunde gelegt, während Funk, von Fall zu Fall diese beiden Handschriften gegeneinander abwägend, einen Mittelweg einschlug. Vgl. Funk, Zu Barn. 4, 6; 5, 8: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXI (1889). S. 126—133. Die vor dem Bekanntwerden des cod. Sinaiticus erschienenen Ausgaben konnten aus dem Abs. 4 angegebenen Grunde den Anfang des Briefes nur in der alten lateinischen Übersetzung geben.

6. Übersetzungen und Bearbeitungen. — Übersetzungen und Bearbeitungen der Schriften der apostolischen Väter im allgemeinen wurden § 7 aufgeführt. Über den Barnabasbrief im besondern handeln: C. J. Hefele, Das Sendschreiben des Apostels Barnabas aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt. Tübingen 1840. 8°. J. Kayser, Über den sog. Barnabasbrief. Paderborn 1866. 8°. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes. Leipzig 1869. 8°. (Müller giebt auch den vollständigen Text.) K. Wieseler, Der Brief des Barnabas: Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. XV (1870). S. 603 bis 614. Chr. J. Riggenbach, Der sog. Brief des Barnabas. Übersetzung. Bemerkungen. Basel 1873. 4°. C. Heydecke, Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur. Brunsvigi 1874. 8°. O. Braunsberger, Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief, wissenschaftlich gewürdigt. Gekrönte Preisschrift. Mainz 1876. 8°. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien. Leipzig 1876. S. 99—131: „Zur Erklärung des Barnabasbriefes“ W Cunningham, The Epistle of S. Barnabas. A dissertation including a discussion of its date and authorship. London 1877. 8°. (Cunningham giebt auch den vollständigen Text nebst einer englischen Übersetzung von G. H. Rendall.) Fr. X. Funk, Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des ersten Jahrhunderts: Theol. Quartalschrift. Bd. LXVI (1884). S. 3—33. Vgl. Funk ebd. Bd. LXXIX (1897). S. 618—636. Beide Abhandlungen Funks sind mit einigen Zusätzen wieder abgedruckt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen. Bd. II. Paderborn 1899. S. 77—108. A. D. Loman, De Apocalypse van Barnabas: Theologisch Tijdschrift 1884, p. 182—226. Gegen Loman G. Volkmar, Ad Barnabeam apocalypsin brevis adnotatio: ibid. p. 491—492; dagegen Loman, Ad viri doct. G. Volkmari adnotationem observationes criticae: ibid. p. 493—495. Gegen Loman W C. van Manen, Een Vraagteeken bij het Geboortejaar van Barnabas' Brief: ibid. p. 552—572; dagegen Loman, Een Vraagteeken bij Dr. van Manen's Kritiek: ibid. p. 573—581. C. Fr. Arnold, Quaestionum de compositione et fontibus Barnabae epistolae capita nonnulla. (Diss. inaug.) Regimonti 1886. 8°. D. Völter, Der Barnabasbrief, neu untersucht: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XIV (1888). S. 106—144. J. Weiſs, Der Barnabasbrief, kritisch untersucht. Berlin 1888. 8°; vgl. dazu A. Link in der Theol. Litteraturzeitung 1889, Sp. 595 bis 599. J. B. Lightfoot, S. Clement of Rome (London 1890) II, 503 to 512. J. R. Harris, On the locality of Pseudo-Barnabas: Journal of the society for biblical literature, vol. IX (1891), p. 60—70 (für Alexandrien). Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I (1893), 58—62; II, 1 (1897), 410—428. P Ladeuze, L'épître de Barnabé. Louvain 1900. 8° (Separatabdruck aus der Revue d'histoire eccles. t. I). J. P. Bang, Studier over Barnabasbrevet: Theol. Tidsskrift 1900, II, 1. 2 (Theol. Litteraturzeitung 1901, Sp. 374). Vgl. auch die Litteraturangaben bei Richardson, Bibliographical Synopsis p. 16—19.

7. Andere Barnabas-Apokryphen. — Tertullian (De pudic. c. 20) bezeichnet Barnabas als den Verfasser des neutestamentlichen Hebräerbriefes (vgl. Hier. De vir. ill. c. 5). Weite Verbreitung hat diese Annahme im Altertume nicht gefunden. In neuerer Zeit aber ist sie mitunter noch verteidigt worden. Vgl. P. Batiffol, De l'attribution de l'épître aux Hébreux à St. Barnabé: Revue Biblique internat. t. VIII (1899). p. 278—283. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl., II, 116 f. 119. 150 f. 156. — Von einem Barnabas-Evangelium wird noch gelegentlich der apokryphen Evangelien die Rede sein. — Es giebt auch Barnabas-Akten, Legenden über die Missionsthätigkeit und das Lebensende des Apostels, Περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, Acta Barnabae auctore Marco, angeblich von dem Evangelisten Markus, dem Vetter des hl. Barnabas, in Wirklichkeit von einem Cyprier gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaſst und historisch wertlos. Der griechische Originaltext ward herausgegeben von D. Papebroch in den Acta SS. Iun. t. II. Venet. 1742. p. 431—436, und von C. Tischendorf in seinen Acta apostolorum apocrypha. Lips. 1851. p. 64 ad 74. Zur Kritik der Schrift vgl. Braunsberger, Der Apostel Barnabas. Mainz 1876. S. 1—7. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 2. Braunschweig 1884. S. 276—297. Ein anderes Dokument der cyprischen Lokalsage über Barnabas — Cypern war bekanntlich die Heimat des Apostels und zugleich auch der Schauplatz seiner gemeinsamen Thätigkeit mit Paulus — ist die Lobrede (ἐγκώμιον) auf Barnabas von dem Mönche Alexander von Salamis um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Ob Alexander jene Akten benutzt hat, läſst sich nicht entscheiden. Seine Lobrede ward griechisch herausgegeben von Papebroch l. c. p. 436—453, während sie bei Migne, PP Gr. LXXXVII, 3, 4087—4106 nur lateinisch mitgeteilt wird. Vgl. zu dieser Rede Braunsberger a. a. O. S. 7—13. Lipsius a. a. O. S. 298—304. Neuerdings ist L. Duchesne in den Mélanges G. B. de Rossi, Paris 1892, p. 41—71 (Saint Barnabé), auf die späteren Legenden über die apostolische Thätigkeit des hl. Barnabas zurückgekommen. Ältere Litteratur ist zusammengestellt bei Chevalier, Bio-Bibliographie 223. 2442.

§ 11. Klemens von Rom.

(1. Lebensumstände. 2. Der Korintherbrief. 3. Der Korintherbrief. Fortsetzung. 4. Der sog. zweite Korintherbrief. 5. Die Überlieferung der beiden Briefe. 6. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. 7. Die zwei Briefe an die Jungfrauen. 8. Andere unechte Schriften.)

1. Lebensumstände. — Die Persönlichkeit des Verfassers des Barnabasbriefes ist auch auf dem Wege der Vermutung nicht zu erreichen. In Klemens von Rom tritt uns zum erstenmal ein Autor entgegen, welcher wenigstens historisch greifbar ist, mag er auch nur recht spärlich beleuchtet sein. Klemens ist nach der einstimmigen Überlieferung des Altertums einer der ersten Nachfolger des hl. Petrus auf dem bischöflichen Stuhle von Rom gewesen. Seine Stelle in der Reihe dieser Nachfolger wird freilich bereits von den ältesten Zeugen verschieden bestimmt. Nach Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3) ist Klemens „an dritter Stelle von den Aposteln her“ (*τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*) zur Leitung der Kirche berufen worden: auf die Apostel

(Petrus und Paulus) folgte Linus, auf ihn Anenkletus, auf diesen Klemens. Dementsprechend schreibt Hieronymus (De vir. ill. c. 15): Clemens quartus post Petrum Romae episcopus, siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus. Sofort indessen gedenkt Hieronymus auch einer abweichenden Tradition, indem er beifügt: tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem, und an andern Stellen scheint er selbst dieser letzteren Annahme beizupflichten (Adv. Iovin. 1, 12; Comm. in Is. ad 52, 14). Die sog. Klementinen, ein später noch zu besprechender, völlig unglaubwürdiger und frecher Roman, lassen Petrus selbst den hl. Klemens zu seinem Nachfolger bestellen, und Tertullian bemerkt einmal: Romanorum (ecclesia) Clementem a Petro ordinatum edit (De praescr. haer. c. 32). Schon früh hat man die beiden widersprechenden Überlieferungen miteinander auszusöhnen versucht. Der Kompilator der Apostolischen Konstitutionen (7, 46) macht Klemens zum Nachfolger des Linus: Linus ward von Paulus, nach des Linus Tode ward Klemens von Petrus ordiniert. Epiphanius (Haer. 27, 6) glaubt, Klemens sei allerdings von Petrus ordiniert worden, habe aber um des Friedens willen die kirchliche Vorstandschaft an Linus abgetreten und dieselbe erst nach dem Tode des Kletus (Anenkletus) wieder selbst übernommen[1]. Es ist indessen ohne Zweifel, unter Verzicht auf jeden Ausgleich, unter den sich entgegenstehenden Zeugnissen eine Wahl zu treffen, und die weit höhere Glaubwürdigkeit der durch Irenäus vertretenen Überlieferung kann nicht geleugnet werden. Die gegenteilige Tradition ist mit gröfster Wahrscheinlichkeit auf die Klementinen als Quelle zurückzuführen und vermag demgemäfs keinen andern Wert zu beanspruchen als den von Dichtung und Sage. Irenäus hingegen verdient gerade hier um so mehr Vertrauen, als er besonderes Gewicht darauf gelegt hat, ein genaues und zuverlässiges Verzeichnis der ältesten Päpste zu geben. Über die Zeit und die Dauer des Pontifikates des hl. Klemens erteilt Irenäus keine Auskunft. Eusebius, welcher gleichfalls in Klemens den dritten Nachfolger des hl. Petrus erblickt, läfst Klemens neun Jahre lang, vom zwölften Jahre Domitians bis zum dritten Jahre Trajans, 92—101, an der Spitze der Kirche von Rom stehen (Eus., Hist. eccl. 3, 15. 34; cf. Chron. ad a. Abr. 2110)[2].

---

[1] Diese Hypothese ist, wie auch Epiphanius schon andeutet, im Anschlufs an Worte des hl. Klemens selbst aufgestellt worden. In seinem Korintherbriefe empfiehlt Klemens es als ein Zeichen besondern Edelmutes, zu erklären: „Wenn meinetwegen Empörung und Streit und Spaltungen entstanden sind, so will ich weichen und gehen, wohin ihr wollt, und thun, was die grofse Masse verlangt; aber die Herde Christi soll in Frieden leben mit den bestellten Presbytern" (c. 54, 2).

[2] Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 144 ff.; vgl. 266) meint beweisen zu können, „dafs diesen Zahlen volle Zuverlässigkeit nicht zukommt"

Über das frühere Leben des hl. Klemens sind nur Mutmafsungen gestattet. Sicher ist lediglich, was Irenäus (l. c.) bezeugt, dafs Klemens die seligen Apostel (Petrus und Paulus) noch persönlich kannte. Nach Origenes (bei Eus., Hist. eccl. 6, 25, 14) hielten einige Klemens von Rom, andere Lukas für den Verfasser des nur in weiterem Sinne paulinisch zu nennenden Hebräerbriefes. Nach Eusebius (l. c. 3, 38, 2) ward bald Lukas bald Klemens von Rom als der Übersetzer des von Paulus hebräisch geschriebenen Hebräerbriefes bezeichnet. Hier berichten Origenes und Eusebius über die Meinungen anderer; beide aber bekennen sich übereinstimmend zu der Ansicht, Klemens von Rom sei identisch mit jenem Klemens, welchen Paulus im Philipperbriefe (4, 3) unter seinen Mitarbeitern rühmend hervorhebt (Orig., Comm. in Ioan. 6, 36; Eus. l. c. 3, 15). Ist diese Ansicht begründet, so darf man aus Phil. 4, 3 schliefsen, Klemens habe den Apostel bei seiner Predigt in Macedonien unterstützt; andere wollen noch weiter folgern, Klemens habe in Macedonien seinen Wohnsitz gehabt. Die Erzählung der Klementinen, Klemens sei dem (flavischen) Kaiserhause entsprossen, verdient jedenfalls keinen Glauben, und die an diese Erzählung anknüpfende Hypothese, Klemens sei kein anderer als der Konsul Titus Flavius Klemens, der Vetter Domitians, welcher im Jahre 95 oder 96 als judaisierender Atheist, d. i. als Christ, hingerichtet wurde[1], ist von den neuesten Forschern mit Recht fallen gelassen worden. Die Klementinen haben den Papst Klemens mit dem Konsul gleichen Namens identifiziert und die Lebensverhältnisse des letzteren auf den ersteren übertragen. Vermutlich war Klemens überhaupt nicht heidnischer, sondern jüdischer Herkunft. Der alsbald zu erwähnende Korintherbrief lehnt sich nach Inhalt und Form so eng an das Alte Testament an, dafs man den Verfasser für einen Judenchristen halten möchte.

Ein griechisches Martyrium S. Clementis, welches im 4. Jahrhunderte entstanden sein dürfte, ist durchaus fabelhaften Charakters. Ob Klemens überhaupt als Märtyrer sein Leben beschlossen hat, mufs dahingestellt bleiben. Irenäus (l. c.) scheint von einem Martyrium des Heiligen nichts zu wissen; Eusebius und Hieronymus sprechen von seinem Tode, ohne ein Martyrium irgendwie anzudeuten (*ἀναλύει*

[1] Der Hauptzeuge ist Dio Cassius (Hist. Rom. 67, 14), und nach ihm wurden der Konsul Klemens und seine Gattin Domitilla des judaisierenden Atheismus, d. i. jedenfalls des Bekenntnisses zum Christentum beschuldigt: *ἐπήχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν.* Sueton (Domit. c. 15) bezeichnet den Konsul Klemens als einen Mann schimpflichster Thatenlosigkeit (contemptissimae inertiae), und unter diesem auf den ersten Blick befremdlichen Ausdrucke ist höchst wahrscheinlich gleichfalls die Hinneigung zum Christentum verstanden. Näheres bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 323 ff.

τὸν βίον. Eus. Hist. eccl. 3, 34; obiit, Hier. De vir. ill. c. 15). Später wurde indessen Klemens allgemein als Märtyrer anerkannt und verehrt. Die lateinische Kirche begeht sein Gedächtnis am 23. November.

Eine umfassende Erörterung der Zeugnisse des Altertums über Klemens findet sich bei J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I. London 1890. vol. I. p. 14—103. 104—115. 201—345. Dagegen hat das grofse Werk von Maistre: St. Clément de Rome. Son histoire, renfermant les actes de St. Pierre. Ses écrits avec les preuves qui les réhabilitent. Son glorieux martyre, Paris 1883, 2 vols. 8°, nur recht kleinen wissenschaftlichen Wert. (Maistre glaubt auch sämtliche unter dem Namen des hl. Klemens in Umlauf gekommene Schriften als echt erweisen zu können und stellt in paraphrasierender Weise den Inhalt derselben dar.) Über die Stelle des hl. Klemens in der Reihenfolge der Päpste s. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire. t. I. Paris 1886. p LXXI à LXXIII. Vgl. F. S. (?) De successione priorum Romanorum Pontificum. (Thesis academica.) Romae 1897. 8° (In Übereinstimmung mit Duchesne tritt F. S. dafür ein, dafs die Reihenfolge: Linus, Anenkletus, Klemens, wie Irenäus sie bietet, gesichert ist.) F X. Funk, Titus Flavius Klemens Christ, nicht Bischof: Theol. Quartalschrift. Bd. LXI (1879). S. 531—563; wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. I. Paderborn 1897. S. 308—329. Das Martyrium S. Clementis Papae Romae ward auch herausgegeben von Funk, Opp. Patr. apostol. vol. II. Tub. 1881. p. 28—45; cf. Proleg. p. VII—IX. Sonstige Litteratur über Klemens verzeichnet Chevalier, Bio-Bibliographie 465—466. 2520.

2. Der Korintherbrief. — Unter dem Namen des hl. Klemens ist eine Reihe von Schriften überliefert, welche sich aber alle ohne Ausnahme als unterschoben erweisen. Nur eine Schrift darf und mufs als Eigentum des hl. Klemens anerkannt werden, und diese Schrift trägt seinen Namen nicht. Es ist ein umfangreicher Brief, welcher sich im griechischen Originale sowie in lateinischer und syrischer Übersetzung erhalten hat. Die Adresse lautet: „Die Kirche Gottes, welche zu Rom weilt, an die Kirche Gottes, welche zu Korinth weilt, die nach dem Willen Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus Berufenen und Geheiligten.“ Auch im Texte selbst kommt der Name des hl. Klemens nicht vor. Gleichwohl kann über seine Autorschaft kein Zweifel obwalten: er schrieb den Brief als Vorsteher und Vertreter der Kirche zu Rom (ἐκ προσώπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, Eus. Hist. eccl. 3, 38, 1; ex persona Romanae ecclesiae, Hier. De vir. ill. c. 15). Zeuge ist Bischof Dionysius von Korinth, welcher um 170 in seiner Antwort auf ein Schreiben des Papstes Soter (etwa 166—174) bezw. der damaligen römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde sagt: „Heute haben wir den heiligen Tag des Herrn begangen und an demselben euern Brief vorgelesen, welchen wir jetzt fort und fort zu unserer Erbauung vorlesen werden, ebenso wie den früher von Klemens uns geschriebenen Brief“ (ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν sc. ἐπιστολήν, bei Eus. l. c. 4, 23, 11). Dieses

eine Zeugnis, in einem Briefe der Kirche zu Korinth an die Kirche zu Rom enthalten, mufs, auch abgesehen von der ununterbrochenen Bestätigung durch die folgenden Kirchenschriftsteller, als ausschlaggebend gelten. Es sind denn auch nur ganz vereinzelte Bedenken gegen die Autorschaft des hl. Klemens laut geworden, und in der Gegenwart scheint der Zweifel völlig verstummt zu sein.

Übrigens läfst sich auch noch eine frühere Spur des Korintherbriefes nachweisen. Polykarpus hat bei Abfassung seines Philipperbriefes unverkennbar den Brief des hl. Klemens vor Augen gehabt und stillschweigend von demselben Gebrauch gemacht[1]. Um 180 aber hat, wie wir durch Eusebius erfahren, Hegesippus in seinem verloren gegangenen Werke gegen die Gnostiker den Brief des hl. Klemens ausdrücklich erwähnt und besprochen (Eus. l. c. 4, 22, 1) und dabei die Notiz einfliefsen lassen, die Unruhen und Streitigkeiten in der Gemeinde zu Korinth, welche den Anlafs zu dem Briefe gaben, seien während der Regierung Domitians (81—96) entstanden (Eus. l. c. 3, 16). Diese Angabe ist wertvoll; sie stimmt vortrefflich zu der Berechnung des Pontifikates des hl. Klemens auf die Jahre 92—101, und sie steht überdies mit einzelnen Andeutungen des Briefes selbst in schönstem Einklange. Laut den Eingangsworten ist der Brief unmittelbar nach einer heftigen Verfolgung der römischen Gemeinde geschrieben. „Wegen plötzlicher und anhaltender Heimsuchungen und Drangsale“ (*συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*, c. 1, 1) hat die römische Gemeinde nicht früher schreiben können. Diese Verfolgung aber kann nach späteren Stellen des Briefes nicht die Neronische, mufs vielmehr die Domitianische Verfolgung gewesen sein. Die Apostel, heifst es später, sind bereits heimgegangen (c. 42—44); die kirchlichen Vorsteher zu Korinth haben sich lange Zeit (*πολλοῖς χρόνοις*) der allgemeinsten Anerkennung erfreut (44, 3); die Kirche zu Korinth ist eine alte (*ἀρχαία*) Kirche (47, 6); die Überbringer des Briefes, Claudius Ephebus und Valerius Biton nebst Fortunatus, sind Männer, welche sich von Jugend auf bis ins Greisenalter hinein (*ἀπὸ νεότητος ἕως γήρους*) erprobt und bewährt haben (63, 3). Die Abfassung des Briefes wird demnach in das Ende der Regierung Domitians oder wohl richtiger in den Anfang der Regierung Nervas (96—98) zu setzen sein.

Der Anlafs zur Abfassung ward bereits angedeutet. In der Gemeinde zu Korinth war das schon vom hl. Paulus so strenge gerügte Parteiwesen von neuem zum Ausbruch gekommen. Einige wenige anmafsende und freche Menschen (c. 1, 1; vgl. 47, 6) hatten sich gegen die kirchlichen Vorsteher erhoben und dieselben aus ihrem

---

[1] Vgl. Funk, Opp. Patr. apostol. vol. I. Tub. 1887. Proleg. p. XXVI sqq. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I. London 1890. vol. I. p. 149 ff.

Amte verdrängt. Die Gemeinde war in grofse Verwirrung gestürzt (c. 3), den Ungläubigen war ein Vorwand zur Verhöhnung des christlichen Namens gegeben worden (47, 7). Die römische Kirche erhielt, vermutlich durch römische Christen, welche in Korinth gewesen waren, Kenntnis von diesen Wirren und suchte denselben so bald als möglich ein Ende zu machen. Diesem Zwecke sollte der in Rede stehende Brief dienen. Der Eingang (c. 1—2) schildert mit lebhaften Farben den früheren blühenden Zustand der korinthischen Kirche. Ein Hinweis auf die nunmehrige äufserst traurige Lage der Dinge (c. 3) leitet zu dem ersten Teile über, welcher allgemeinere Belehrungen und Ermahnungen enthält (c. 4—36). Der Verfasser warnt vor Neid und Eifersucht, erinnert an die Notwendigkeit der Bufse und empfiehlt eindringlich die verschiedensten Tugenden, namentlich Demut und Gehorsam, unter beständiger Berufung auf Vorbilder oder Beispiele dieser Tugenden aus der Geschichte des Alten Testamentes. Der zweite Teil (c. 37—61) geht auf die korinthische Angelegenheit näher ein. Der Verfasser handelt von der kirchlichen Hierarchie, legt die Notwendigkeit der Unterordnung unter die rechtmäfsigen kirchlichen Oberen dar und fordert in warmen Worten alle zu gegenseitiger Liebe und die Urheber der Wirren zur Bufse und Unterwerfung auf. Der Schlufs (c. 62—65) rekapituliert den wesentlichsten Inhalt des Briefes, empfiehlt die Überbringer einer freundlichen Aufnahme und spricht die Hoffnung aus, dafs dieselben recht bald mit der Nachricht von der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu Korinth heimkehren.

3. Der Korintherbrief. Fortsetzung. — Das Altertum hat diesen Korintherbrief sehr hoch geschätzt. Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3) nennt denselben eine sehr tüchtige Schrift (*ἱκανωτάτην γραφήν*) und weist, gewissermafsen zur Erläuterung der Vortrefflichkeit der Schrift darauf hin, dafs Klemens die seligen Apostel (Petrus und Paulus) gesehen und mit ihnen verkehrt habe, dafs die Predigt der Apostel ihm noch in den Ohren töne, ihre Lehre ihm noch vor Augen stehe. Klemens von Alexandrien hat den Brief, wie schon Eusebius hervorhob (Hist. eccl. 6, 13, 6), sehr häufig benutzt, bald stillschweigend, bald ausdrücklich. Eusebius selbst redet von einem bedeutungsvollen und bewunderungswürdigen Briefe (*ἐπιστολὴ μεγάλη τε καὶ θαυμασία*), welcher bei allen anerkannt sei und in früherer wie in gegenwärtiger Zeit in sehr vielen Kirchen (*ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις*) öffentlichen Gebrauches sich erfreue (l. c. 3, 16; 3, 38, 1). Die gleichlautende Bemerkung bei Hieronymus (De vir. ill. c. 15: in nonnullis locis publice legitur) ist wohl nur aus Eusebius herübergenommen. Aber noch im 5. Jahrhundert hat man den Brief in den berühmten alexandrinischen Bibelcodex aufgenommen und unmittelbar hinter das letzte Buch des Neuen Testamentes gestellt.

Andern Schriftwerken der nachapostolischen Zeit sind mehr oder weniger ähnliche Ehren erwiesen worden. Keines konnte besser begründeten Anspruch darauf erheben als das Schreiben des hl. Klemens. „Es ist das erste, und bleibt für immer ein Muster eines Pastoralschreibens, würdig des Schülers Petri und des Oberhauptes der katholischen Kirche.“ [1] Die immerhin peinliche Aufgabe, welche ihm angesichts der Verhältnisse zu Korinth zufiel, hat Klemens mit grofser Umsicht und gereifter Menschenkenntnis, mit zartester Schonung sowohl wie mit ergreifendstem Ernste ausgeführt. Er hat sich jedoch, wie schon der vorhin gegebenen Inhaltsskizze zu entnehmen war, nicht damit begnügt, die Ruhestörer zur Ordnung zu verweisen, er hat, weiter ausgreifend, ein umfassendes Bild echt christlichen Lebenswandels gezeichnet, reich umsäumt von Beispielen der „Väter“, d. i. der Frommen des Alten Testamentes. Der ganze erste Teil des Briefes (c. 4—36) ist eine an die gesamte Gemeinde gerichtete homiletisch-paränetische Ansprache, welche von besondern Orts- oder Zeitverhältnissen völlig absieht und vielleicht von vornherein auf wiederholte Vorlesung beim Gottesdienste berechnet ist. Der Verfafser selbst sagt gegen Schlufs, er habe sich einläfslich ausgesprochen über alles das, was denjenigen, welche fromm und gerecht wandeln wollen, besonders förderlich sei, ohne auch nur einen einzigen Punkt (τόπον) unberührt zu lassen (c. 62, 1—2). Allenthalben vertritt er eine überaus edle und hohe Auffassung des christlichen Lebensideals, und in dem Bewufstsein, als Vertreter Gottes zu reden (c. 59, 1), führt er eine kraft- und würdevolle Sprache. Im zweiten Teile, welcher sich mehr den augenblicklichen Zuständen und Bedürfnissen der korinthischen Gemeinde zuwendet, wird der Ton der Paränese naturgemäfs lebhafter und bewegter. Durch die Warnungen vor Zwist und Spaltung flutet eine hinreifsende Beredsamkeit. Es wird alles zusammengefafst, was belehren und rühren, beschämen und erheben, erschüttern und begeistern kann. Der Ausdruck ist verhältnismäfsig sehr rein und korrekt. Das Prädikat „klassisch-griechisch“, welches Möhler-Reithmayr [2] ihm gaben, enthielt freilich eine Übertreibung. Aber auch ein so gewiegter Kenner wie Photius nannte den Ausdruck „einfach und klar und der kirchlichen und ungekünstelten Redeweise entsprechend“ (Phot., Bibl. cod. 126).

Bemerkenswert ist die bei aller Klarheit und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses doch vorzugsweise dem Alten Testamente zugekehrte Sinnesweise des Verfassers. So selten er Stellen des Neuen Testamentes berücksichtigt, so häufig, ja unablässig drängen sich ihm Citate aus dem Pentateuche, den Psalmen und den Propheten auf. Auch die Tugendbeispiele, zu deren Nachfolge er auffordert,

---

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840), 61. [2] A. a. O. S. 57.

sind weit überwiegend dem Alten Bunde entnommen. „In dieser Beziehung steht sein Brief in einem auffallenden Kontraste zu den ganz von neutestamentlichen Ideen, Wendungen und Erinnerungen durchzogenen und beherrschten Briefen des Ignatius und des Polykarpus.“ [1] Augenscheinlich hatte er mit Vorliebe durch die Lektüre des Alten Testamentes seinen Geist genährt und gebildet, und vermutlich ist er, wie schon gesagt, ein geborener Jude gewesen [2]. Von den neutestamentlichen Schriften sind es vornehmlich einige Briefe des hl. Paulus, welche zwar nicht angezogen, aber doch verwertet werden. Angezogen wird nur der erste Korintherbrief (c. 47, 1), von welchem Klemens begreiflicherweise um so lieber Gebrauch machte, als derselbe ja gleichfalls Parteiungen in der korinthischen Christengemeinde betraf. Aufserdem sind hauptsächlich der Römerbrief, und wie schon Eusebius hervorhob (l. c. 3, 38, 1), der Hebräerbrief benutzt, indem bald Gedanken bald auch Ausdrücke entlehnt werden [3]. In der formellen und inhaltlichen Verwandtschaft unseres Korintherbriefes mit dem Hebräerbriefe hat gleichfalls bereits Eusebius (l. c. 3, 38, 3) und im Anschlufs an ihn auch Hieronymus (l. c.) einen Beweis für die Richtigkeit der alten Annahme gefunden, dafs Klemens von Rom der Konzipient des Hebräerbriefes gewesen sei.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Briefes beruht vor allem darauf, dafs derselbe ein thatsächliches, aber um so lauter sprechendes Zeugnis für den Primat der römischen Kirche ist. Die früher beliebte Vermutung, die Gemeinde zu Korinth habe selbst die Vermittlung und Entscheidung der römischen Kirche nachgesucht, läfst sich mit verschiedenen Wendungen des Briefes selbst (c. 1, 1; 47, 6—7) nicht wohl vereinbaren. Das Ansehen der römischen Kirche erstrahlt aber nur in um so hellerem Lichte, wenn vielmehr anzunehmen ist, dieselbe habe unaufgefordert eingegriffen [4], weil sie es als ihre Aufgabe erkannte, die gestörte kirchliche Ordnung zu Korinth wiederherzustellen. Und dieser Annahme entspricht der ganze Ton des Briefes. Der Verfasser tritt als Richter, und wie schon bemerkt, als Stellvertreter Gottes auf; er redet wie ein Vorgesetzter zu Untergebenen; er

---

[1] v. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. 2. Aufl. Regensburg 1868. S. 322.

[2] Die Möglichkeit, dafs ein Heidenchrist so geschrieben habe, soll nicht bestritten werden. Nur müfste dieser Heidenchrist schon frühzeitig in die Kirche eingetreten und in der Lesung der heiligen Schriften ergraut sein. Die Annahme judenchristlicher Herkunft scheint aber auch schon durch den sprachlichen Ausdruck des Briefes empfohlen zu werden. Vgl. Nestle in der Zeitschrift f. die neutestam. Wissensch. u. s. w. I (1900), 178 ff.

[3] Über die Benutzung des Hebräerbriefes vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl., II, 153 f.

[4] Diese Annahme verficht auch R. Knopf, Der erste Klemensbrief. Leipzig 1899. S. 160 ff.

beginnt mit dem Ausdrucke des Bedauerns, dafs er verhindert gewesen, schon früher den Verwicklungen zu Korinth seine Aufmerksamkeit zuzuwenden (*ἐπιστροφὴν ποιεῖσθαι*, c. 1, 1), und gegen Ende betont er: für den Fall des Ungehorsams einzelner (*ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν*) werde er sich bewufst sein, seine Pflicht gethan zu haben (*ἡμεῖς δὲ ἀθῷοι ἐσόμεθα*, c. 59, 2).

Die lehrhaften Ausführungen des Briefes im engeren Sinne des Wortes bewegen sich, wie im voraus zu erwarten, in erster Linie um die Bedeutung und die Autorität der kirchlichen Hierarchie. Klemens führt diese Hierarchie auf göttliche Einsetzung zurück. „Die Apostel haben ihre Botschaft an uns von dem Herrn Jesus Christus erhalten, Jesus Christus ist von Gott ausgesandt worden; also Christus von Gott und die Apostel von Christus, beides wohl geordnet nach dem Willen Gottes“ (c. 42, 1—2). Die Apostel ihrerseits aber haben Sorge dafür getragen, dafs die Vollmachten, welche sie selbst vom Herrn empfangen hatten, beständig in der Kirche fortdauerten. Sie haben „die Erstlinge der Bekehrten nach Prüfung ihres Geistes zu Bischöfen und Diakonen (*εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*) der künftigen Gläubigen bestellt“ (c. 42, 4), und sie haben „weiterhin die Verordnung (*ἐπινομὴν?*) gegeben, dafs wenn diese (die vorhin genannten Bischöfe und Diakonen) entschlafen wären, andere erprobte Männer ihr Amt überkämen“ (c. 44, 2). Nur an jener einen Stelle c. 42, 4 ist bei Klemens von *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* die Rede, während sonst die kirchlichen Vorsteher stets *οἱ πρεσβύτεροι* betitelt werden. Das letztere Wort wird also, im Anschlufs an die Sprache des Neuen Testamentes, in weiterem Sinne gebraucht und umfafst jedenfalls auch die Bischöfe. Ob umgekehrt in das Wort *ἐπίσκοποι*, welches im Gegensatze zu *διάκονοι* die Amtsträger höheren Ranges bezeichnet, auch die Priester einzubegreifen sind, mufs dahingestellt bleiben; manche Gemeinde der Urkirche mag nur einen Bischof und Diakone gehabt haben. Das Vorsteheramt selbst stellt Klemens als ein eigentliches Priestertum, ähnlich dem hieratischen Priestertum des Alten Bundes, dar. Als die vornehmste Funktion desselben wird die „Darbringung der Gaben“ hervorgehoben (c. 44, 4).

Unter den historischen Zeugnissen des Briefes ist die Bemerkung über das Lebensende der beiden Apostelfürsten c. 5, gelegentlich der Warnung vor Neid und Eifersucht, von besonderem Interesse. „Fassen wir unsere guten Apostel ins Auge, Petrus, welcher um ungerechter Eifersucht willen nicht die eine oder andere, sondern sehr viele Drangsale erduldet hat und, nachdem er so Zeugnis abgelegt (*μαρτυρήσας*), an den wohlverdienten Ort der Herrlichkeit gewandert ist. Um Eifersucht und Streit willen hat Paulus den Preis der Ausdauer errungen; nachdem er siebenmal Ketten getragen hatte, verjagt und gesteinigt worden und im Orient wie im Occident Herold geworden war, hat er den

erlauchten Ruhm seines Glaubens empfangen; nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und bis an die Grenze des Occidentes gekommen war (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως, s. v. a. bis nach Spanien) und unter den Machthabern Zeugnis abgelegt hatte (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, unter den Machthabern zu Rom), ist er so von dieser Welt geschieden und an den heiligen Ort gewandert, das erhabenste Vorbild der Ausdauer." Dafs wie Paulus, so auch Petrus zu Rom sein Blut vergossen, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, wohl aber vorausgesetzt. In dieser Voraussetzung fährt Klemens fort: „Diesen Männern von heiligem Wandel hat sich eine grofse Schar von Auserwählten angereiht, welche um der Eifersucht willen viele Mifshandlungen und Foltern erduldet haben und so das schönste Muster unter uns geworden sind" (ἐν ἡμῖν = unter uns Christen zu Rom)[1].

4. Der sog. zweite Korintherbrief. — „Es mufs bemerkt werden," sagt Eusebius an der oft erwähnten Stelle, „dafs es noch einen zweiten Brief des hl. Klemens geben soll (καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή); jedoch können wir versichern, dafs derselbe nicht gleich dem ersten anerkannt ist, weil die Alten (τοὺς ἀρχαίους), soviel wir wissen, keinen Gebrauch von ihm gemacht haben" (Hist. eccl. 3, 38, 4). Hieronymus schreibt statt dessen: fertur et secunda eius (Clementis) nomine epistola, quae a veteribus reprobatur (De vir. ill. c. 15). Aus der Zeit vor Eusebius sind auch heute keine sichern Spuren dieses zweiten Klemensbriefes nachzuweisen. Seit dem 5. Jahrhundert aber wird derselbe in der kirchlichen Litteratur häufiger genannt, und zwar tritt er bei Griechen und Syrern regelmäfsig als zweiter Brief des hl. Klemens an die Korinther neben dem vorhin besprochenen Korintherbriefe auf. In dieser Verbindung ist er auch griechisch und syrisch überliefert worden. Die alexandrinische Bibelhandschrift, aus welcher der Brief zuerst 1633 durch P Junius herausgegeben wurde, bietet jedoch nur etwa drei Fünftel des Textes (c. 1 bis c. 12, 5); die folgenden Abschnitte (c. 12, 5 bis c. 20) sind erst 1875 durch Ph. Bryennios nach jener jerusalemischen Handschrift veröffentlicht worden, welcher auch die Zwölfapostellehre ihre Erhaltung verdankt. Sobald der Text vollständig vorlag, war auch jeder Zweifel daran ausgeschlossen, dafs der angebliche Brief in Wahrheit eine Homilie ist. Kritiker wie Dodwell und Grabe hatten schon in dem von Junius edierten Stücke ein Fragment einer Homilie zu erkennen geglaubt. In dem neu entdeckten Teile tritt der homiletische Charakter des Ganzen wiederholt in der ausgesprochensten Weise zu Tage. Man lese nur folgende Sätze: „Das können wir Gott unserem Schöpfer als Entgelt erstatten, wenn der Redner und der Zuhörer

[1] Zur Übersetzung und Erklärung der Worte über Petrus und Paulus vgl. auch Zahn a. a. O. I, 440 f. 446 ff.

(ὁ λέγων καὶ ἀκούων) mit Glauben und Liebe redet und zuhört" (c. 15, 2); „Auch laſst uns nicht bloſs jetzt, wenn wir von den Priestern ermahnt werden, gläubig und aufmerksam erscheinen, vielmehr wollen wir, auch wenn wir nach Hause gegangen sind, der Gebote des Herrn eingedenk bleiben" (c. 17, 3); „Daher, ihr Brüder und Schwestern, lese ich euch nach dem Gotte der Wahrheit (μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας, nach der Schriftlesung)[1] die Ermahnung vor, auf daſs ihr acht habt auf das, was geschrieben steht, damit ihr sowohl euch selbst rettet wie auch denjenigen, welcher unter euch liest" (c. 19, 1). Diese Stellen dulden keinen Widerspruch: das Schriftstück ist kein Brief, sondern eine Homilie, und zwar eine Homilie, welche beim Gottesdienste vorgelesen worden ist, nachdem eine Lesung aus der Heiligen Schrift voraufgegangen war. Die Homilie hat sich aber nur äuſserlich angeschlossen. Sie ist nicht etwa eine fortlaufende Erläuterung oder Besprechung einer bestimmten Schriftperikope. Sie ist eine einfache und herzliche Paränese von recht lockerem Gewebe, ohne einheitlichen Gedankengang und sehr allgemeinen Inhalts. Wieder und wieder lösen sich die Mahnungen ab, einen des Christenberufes würdigen Lebenswandel zu führen, die Tugend zu üben, das Laster zu fliehen und Buſse zu thun und dem Genusse der Gegenwart die kommende Verheiſsung vorzuziehen oder im Hinblick auf Gericht und Vergeltung in dem Kampfe des Erdenlebens mutig auszuharren. Der Ausdruck leidet an Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit. Auf die wiederholten Citate aus apokryphen Evangelien hat schon Photius (Bibl. cod. 126) hingewiesen.

Daſs diese Homilie nicht Klemens von Rom angehören kann, ist seit der Veröffentlichung des vollständigen Textes allgemein anerkannt worden. Schon der Umstand, daſs die Alten, wie Eusebius sagte, keine Kenntnis des Schriftstückes verraten, fällt schwer ins Gewicht. Sprache und Stil zeigen dem echten Korintherbriefe gegenüber eine durchgreifende Besonderheit. Es fehlt auch nicht an Anzeichen einer späteren Entstehungszeit; es werden apokryphe Evangelien benutzt[2] und in und mit dem Satze: „Dieses Fleisch wird nicht gerichtet und steht nicht auf" (c. 9), werden, wie es scheint, gnostische Anschauungen bekämpft. In neuerer Zeit wurde die Homilie denn auch meist bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts oder noch etwas weiter herabgerückt. Genauere Zeitbestimmungen, wie sie hin und wieder versucht wurden, sind nicht ausreichend begründet. Mit gröſserer Sicherheit läſst sich die Heimat oder der Wohnsitz des Redners fixieren. Auf die isthmischen Spiele wird mit den Worten hingewiesen: „Viele schiffen zu

[1] Der Text μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας erscheint sehr verdächtig. Der Sinn wird durch den Zusammenhang auſser Zweifel gestellt.

[2] Manche Forscher lassen den Verfasser aus dem sog. Ägypterevangelium schöpfen; vgl. unten § 31, 4.

den vergänglichen Wettspielen" (*εἰς τοὺς φθαρτοὺς ἀγῶνας καταπλέουσιν πολλοί*, c. 7, 1; vgl. 7, 3), ohne daſs das Ziel der Schiffahrt, Korinth oder der Isthmus, angegeben wird. Auf einen solchen Zusatz konnte nur ein Redner verzichten, welcher zu Korinth selbst sprach. Die Homilie ist also nicht zu Rom, sondern zu Korinth verfaſst oder vorgetragen worden. Und damit dürfte zugleich der Schlüssel für die Verbindung der Homilie mit dem Korintherbriefe des hl. Klemens gefunden sein. Die Zusammenstellung der beiden Schriftstücke ist in Korinth erfolgt, und von Korinth aus sind dieselben in Vereinigung miteinander den übrigen Kirchen zugegangen. Mit Rücksicht auf ihre Stellung hinter dem Korintherbriefe ward die Homilie irrtümlich als zweiter Brief und später auch als zweiter Brief des hl. Klemens bezeichnet.

Vor Auffindung der jerusalemischen Handschrift hatte Hilgenfeld und nach ihm auch Harnack die Vermutung ausgesprochen, der zweite Korintherbrief sei der Brief, welchen Papst Soter (etwa 166 bis 174) bezw. die damalige römische Gemeinde an die Christen zu Korinth richtete, sonst nur bekannt aus den von Eusebius aufbewahrten Fragmenten des Antwortschreibens, welches Bischof Dionysius von Korinth an Papst Soter sandte (bei Eus. l. c. 4, 23, 10—12; 2, 25, 8). Diese Identifizierung bringe Licht in die Art und Weise der Überlieferung des Briefes. Als ein zweiter Brief der Römer an die Korinther habe derselbe naturgemäſs an der Seite des Briefes des hl. Klemens seine Stelle gefunden. Nach Herausgabe des Textes der jerusalemischen Handschrift ward die Hypothese im Hinblick darauf, daſs der zweite Korintherbrief sich als eine Predigt erwies, von Harnack sowohl wie auch von Hilgenfeld ausdrücklich zurückgenommen. Nichtsdestoweniger hat Harnack bei einem neueren Anlasse eben diese Hypothese wieder aufgegriffen und in längerer Ausführung zu empfehlen versucht[1]. Es handle sich freilich um eine Predigt, aber diese Predigt sei wohl nicht zu Korinth, sondern zu Rom gehalten worden, und die Identifizierung derselben mit dem Briefe des Papstes Soter sei „aus überlieferungsgeschichtlichen Erwägungen nahezu geboten" Aber gerade diese Erwägungen dürfen schwerlich irgend welche Beweiskraft beanspruchen. Die Geschichte der Überlieferung auch der altkirchlichen Litteratur erzählt sozusagen auf jeder Seite von Kuriositäten und Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten. Bezüglich des Barnabasbriefes, um nur das nächstliegende Beispiel zu nennen, muſs auch Harnack[2] erklären: „Einen Grund, weshalb man gerade dem Barnabas den Brief beigelegt hat, vermögen wir nicht mehr zu finden." Nicht minder bedenklich steht es um die

---

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 438 ff.

[2] A. a. O. II, 1, 412, Anm. 1.

Annahme, die Predigt sei römischer Herkunft. Der Text selbst weist, wie schon gezeigt, nicht nach Rom, sondern nach Korinth hin. Völlig scheitern aber mufs die Hypothese an der zugestandenen Thatsache, dafs eben eine Predigt vorliegt, während Papst Soter einen Brief nach Korinth gelangen liefs (*ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν*, sagt Dionysius bei Eus. 4, 23, 11). Es wäre anzunehmen, dafs die Römer eine bei ihnen gehaltene Predigt, weil sie etwa besonders erbaulich und wichtig zu sein schien, mit einem Begleitschreiben an die Korinther gesandt haben, sei es dafs sie um ein Wort der Stärkung gebeten worden waren, sei es dafs sie aus eigener Initiative handelten. Es fehlt indessen nicht blofs jede Analogie für ein solches Vorgehen, es fehlt überdies auch jede Spur des notwendig vorauszusetzenden Begleitschreibens.

5. Die Überlieferung der beiden Briefe. — Die sog. zwei Korintherbriefe sind, soviel bekannt, in zwei Handschriften auf uns gekommen: in dem schon wiederholt erwähnten cod. Hierosolymitanus vom Jahre 1056 (§ 9, 4; 10, 4) und in dem sog. cod. Alexandrinus, der bekannten griechischen Bibelhandschrift aus dem 5. Jahrhundert, welche der Patriarch Cyrillus Lukaris von Konstantinopel 1628 an König Karl I. von England schenkte. Dieselbe wird nunmehr in der Bibliothek des Britischen Museums zu London aufbewahrt. Die elf letzten Blätter der Handschrift enthalten unsere Briefe, freilich mehrfach verstümmelt. Der erste Brief zeigt gegen Ende infolge Ausfalls eines Blattes eine grofse Lücke (c. 57, 6 bis c. 63). Von dem zweiten Briefe ist nur c. 1 bis c. 12, 5 erhalten; zwei Fünftel des Ganzen fehlen. Aufserdem sind auf den noch vorhandenen Blättern der Handschrift viele Buchstaben und ganze Wörter entweder völlig verschwunden oder doch nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen. Eine nicht ganz gelungene Faksimile-Ausgabe der elf letzten Blätter veranstaltete F. Madden: Photographic Facsimiles of the remains of the Epistles of Clement of Rome. Made from the unique copy preserved in the Codex Alexandrinus. London 1856. Eine ausgezeichnete photographische Wiedergabe liefsen die Kuratoren des Britischen Museums 1879 und wiederum 1880 erscheinen: Facsimile of the Codex Alexandrinus. vol. IV: New Testament and Clementine Epistles. London 1879. 1880. Einen Abdruck des Textes beider Briefe nach dem cod. Alexandrinus gab C. Tischendorf in der Appendix codicum celeberrimorum, Sinaitici, Vaticani, Alexandrini. Lipsiae 1867. 2°. p. 29—52, und wiederum in der Sonderausgabe: Clementis Romani epistulae. Ad ipsius cod. Alex. fidem ac modum repetitis curis ed. C. de T. Lipsiae 1873. 4°. — Die Lücken des cod. Alexandrinus werden ausgefüllt durch den cod. Hierosolymitanus (fol. 51v—76r), aus welchem Ph. Bryennios 1875 zum erstenmal den vollständigen Text beider Briefe veröffentlichte. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κωνσταντινουπόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875. 8°. Eine kleine Nachlese zu dem Texte beider Briefe hat der Herausgeber auf Grund einer neuen Vergleichung der Handschrift seiner Edition der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg. p. 103—104, beigegeben. Ein photographisches Faksimile des gesamten Textes beider Briefe findet sich bei Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I. London 1890. vol. I. p. 421—474. So sehr dieser cod.

Hierosolymitanus, auch abgesehen von den Stücken, welche er allein enthält, eine selbständige Bedeutung beansprucht, so wenig kann er dem cod. Alexandrinus den Vorrang an textkritischem Werte streitig machen.

Eine alte und recht sorgsame syrische Übersetzung beider Briefe hat sich in einem Manuskripte vom Jahre 1170 erhalten, welches aus der Bibliothek des Orientalisten J. Mohl (gest. 1876) in die Universitätsbibliothek zu Canterbury überging. Es ist eine Abschrift des syrischen Neuen Testamentes (aufser der Apokalypse) nach der Rezension des Thomas von Heraklea, und zwischen den Brief Judä und den Römerbrief sind unsere beiden Briefe eingeschoben. Die wichtigsten Lesarten dieser Übersetzung veröffentlichte Lightfoot, S. Clement of Rome. An Appendix. London 1877. p. 397 to 470; vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I. 1890. vol. I. p. 129—146. Den gesamten Text beider Briefe edierte R. L. Bensly bezw. nach dessen Tode R. H. Kennett: The Epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the manuscript with notes. London 1899. 4°. Ein anderweitig überliefertes syrisches Fragment des zweiten Briefes ward syrisch und lateinisch herausgegeben von P. Martin bei I. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. t. IV Paris. 1883. p. 1—2. 276. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Briefe des römischen Klemens und ihre syrische Übersetzung: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XX (1877), S. 549—562. Fr. X. Funk, Die syrische Übersetzung der Klemensbriefe: Theol. Quartalschrift. Bd. LIX (1877), S. 477—498.

Nicht geringes Aufsehen erregte die Entdeckung einer alten lateinischen Übersetzung des ersten der beiden Briefe durch G. Morin. Unter der Aufschrift „Epistola Clementis ad Corinthios“ fand sich diese Übersetzung in einem früher der Klosterbibliothek zu Florennes angehörigen, jetzt im Grand Séminaire zu Namur befindlichen Manuskripte des 11. Jahrhunderts. Dieselbe reicht wohl noch in das 2. Jahrhundert zurück, ist in vulgärlateinischer Sprache geschrieben und giebt einen vorzüglichen griechischen Text sehr wörtlich wieder. S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima. Edidit G. Morin. Maredsoli 1894. 4° (Anecdota Maredsolana vol. II). Vgl. A. Harnack, Über die jüngst entdeckte lateinische Übersetzung des ersten Klemensbriefes: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1894, S. 261—273. Ders., Neue Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des ersten Klemensbriefes: ebd. S. 601—621. J. Haufsleiter, Die alte lateinische Übersetzung des Klemensbriefes: Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1894, Sp. 169—174. E. Wölfflin, Die lateinische Übersetzung des Briefes des Klemens an die Korinther: Archiv für lateinische Lexikographie u. Grammatik. Bd. IX (1894). S. 81—100. H. Kihn, Die lateinische Übersetzung des Klemensbriefes und eine angeblich pseudoisidorische Fälschung[1]: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXVI (1894).

---

[1] Nach Harnack (Sitzungsber. der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 266 ff. 619 ff.) soll in der lateinischen Übersetzung des ersten Korintherbriefes der Passus vom Gehorsam gegen die Obrigkeit, c. 60—61, in pseudoisidorischem Sinne gefälscht und in sein Gegenteil verkehrt sein; der griechische Text soll den vollkommenen Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit atmen, und in die lateinische Übersetzung soll ein Abschreiber mittels absichtlicher Änderungen des Wortlautes die Anschauung hineingetragen haben, „dafs alle Könige und Fürsten dem Papste und seinen Priestern unterthan seien“ Man kann bekanntlich, wenn man will, auch hinter den unschuldigsten Äufserungen schwarze Pläne wittern. Irgend ein Kopist der lateinischen Übersetzung hat, so scheint es, den Text seiner Vorlage auffällig oder anstöfsig gefunden und diese oder jene kleine Korrektur vorgenommen. Was

S. 540—549. W. C. van Manen, De oudlatijnische Clemens: Theol. Tijdschrift 1895, p. 407—421.

Bezüglich der Überlieferung des ersten Briefes ist R. Knopf, Der erste Klemensbrief, Leipzig 1899, S. 71 ff., zu dem Ergebnisse gelangt, dafs die lateinische Übersetzung bezw. ihre allerdings oft schwer zu erkennende griechische Vorlage von höchstem Werte sei und den drei morgenländischen Texteszeugen das Gleichgewicht halte. Die letzteren, die zwei griechischen Handschriften und die syrische Übersetzung, seien auf einen gemeinsamen Archetypus aus dem Ende des 2. Jahrhunderts zurückzuführen. Der lateinischen Übersetzung liege ein noch ursprünglicherer Text, wahrscheinlich aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, zu Grunde. Übrigens kannte Knopf die syrische Übersetzung nur erst aus den von Lightfoot mitgeteilten Lesarten.

6. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. — Die editio princeps der beiden Briefe besorgte P Junius (Young), Oxford 1633; 2. Aufl. 1637. Aus dieser Ausgabe nahm J. B. Cotelier die Briefe in seine Patres aevi apostolici (Paris 1672) auf, und in der Folge haben dieselben in allen Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter eine Stelle gefunden. S. § 7 Hervorzuheben ist noch die Sonderausgabe beider Briefe von J. C. M. Laurent, Leipzig 1870; 2. Aufl. 1873. Über Tischendorfs Abdrucke des cod. Alexandrinus s. Abs. 5. Alle bis zum Jahre 1875 erschienenen Ausgaben der beiden Briefe gehen nach dem Abs. 5 Gesagten direkt oder indirekt auf den cod. Alexandrinus zurück, weisen also auch die vorhin bezeichneten Lücken auf. Nachdem Bryennios 1875 auf Grund des cod. Hierosolymitanus den vollständigen Text der beiden Briefe herausgegeben hatte, liefsen Hilgenfeld sowohl wie v. Gebhardt und Harnack ihre Ausgaben vom Jahre 1866 bezw. 1875 in einer zweiten Auflage erscheinen, in welcher jene Lücken ausgefüllt sind. Lightfoot trug in einer Appendix zu seiner Ausgabe vom Jahre 1869 die neu aufgefundenen Stücke nach, London 1877. Funk konnte zu seiner Ausgabe vom Jahre 1878 auch Lightfoots Mitteilungen über die syrische Übersetzung der beiden Briefe verwerten. Lightfoots Ausgabe erschien 1890 (nach des Herausgebers Tode, 21. Dez. 1889) in zweiter, bedeutend vermehrter Auflage unter dem Titel: The Apostolic Fathers, Part I, und in dieser neuen Gestalt ist sie unter sämtlichen bisherigen Editionen weitaus die reichhaltigste. Den ersten der beiden Briefe rezensierte unter Benutzung der 1894 von Morin veröffentlichten lateinischen Übersetzung R. Knopf, Leipzig 1899 (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. XX, N. F. V, 1).

Neuere deutsche und englische Übersetzungen der beiden Briefe sind § 7 genannt worden. Die erst durch den cod. Hierosolymitanus bekannt gewordenen Stücke beider Briefe hat auch Wagemann ins Deutsche übersetzt in den Jahrbb. für deutsche Theol., Bd. XXI (1876), S. 163 ff. Eine englische Übersetzung des gesamten Textes beider Briefe findet sich auch bei Lightfoot, S. Clement of Rome, An Appendix (1877), p. 345—390, und wiederum bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I (1890), vol. II, p. 271—316. Eine dänische Übersetzung des ersten Briefes bei J. Jansen, Klemens's 1ste Brev til Korinthierne. Christiania 1881 (Vidnesbyrd af Kirkefaedrene IV).

---

er gestrichen, was er eingesetzt, was er überhaupt gewollt hat, läfst sich nicht bestimmen. In der überlieferten Gestalt ist der Text schlechterdings nicht lesbar und augenscheinlich verderbt, und das allein dürfte genügen, um den unbefangenen Kritiker erkennen zu lassen, dafs von einer Fälschung nicht die Rede sein kann. Vgl. Kihn a. a. O.

Über den ersten Korintherbrief handeln R. A. Lipsius, De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio. Lipsiae 1855. 8°. K. Wieseler, Über den Brief des römischen Klemens an die Korinther: Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. XXII (1877). S. 353—406. J. M. Cotterill, Peregrinus Proteus: An investigation into certain relations subsisting between De morte Peregrini, The two Epistles of Clement to the Corinthians, The epistle to Diognetus, The Bibliotheca of Photius and other writings. Edinburgh 1879. 8°. (Cotterill hat sich den Spafs gemacht, den Beweis anzutreten, dafs dreizehn vermeintliche Schriften des Altertums, unter ihnen die im Titel seines Werkes aufgeführten Schriften, erst im Zeitalter der Renaissance oder doch nicht viel früher von einem litterarischen „Proteus" gefälscht worden seien.) A. Brüll, Der erste Brief des Klemens von Rom an die Korinther und seine geschichtliche Bedeutung. Freiburg i. B. 1883. 8°. W Wrede, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe. Göttingen 1891. 8° L. Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus: Neue Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. I (1892). S. 325—480. G. Courtois. L'Épître de Clément de Rome. (Thèse.) Montauban 1894. 8°. Weichelt. Die πρεσβύτεροι im ersten Klemensbrief: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XV (1894—1895). S. 364—366. J. P Bang, Studien über Klemens Romanus: Theol. Studien und Kritiken. Bd. LXXI (1898). S. 431—486. J. A. F. Gregg, St. Clement, bishop of Rome. The epistle. London 1899. 12°. A. Harnack, Patristische Miscellen. I: Zu 1 Clemens ad Corinth. 43, 6; I^b: Zu 1 Clemens ad Corinth. 53—57: Texte und Untersuchungen u. s. w. Bd. XX, N. F. V, 3 (1900). S. 70—76. 76—80. E. Nestle, War der Verfasser des ersten Klemensbriefes semitischer Abstammung? Zeitschr. f. die neutestam. Wissenschaft u. s. w. Bd. I (1900). S. 178—180. B. Heurtier, Le dogme de la trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas. (Thèse.) Lyon 1900. 8°. B. W Bacon, The doctrine of faith in Hebrews, James and Clement of Rome: The Journal of the Soc. for Bibl. Lit. vol. XIX (1901). p. 12—21. J. H. Bernard, Bishops and presbyters in the epistle of St. Clement of Rome: The Expositor, July 1901, p. 39—46. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. I. Der erste Brief des römischen Klemens. II. Ignatius von Antiochien. III. Der „Hirt" des Hermas. Leipzig 1901. 8°. — Ältere Litteratur verzeichnet Richardson, Bibliographical Synopsis 1—5.

Über den sog. zweiten Korintherbrief handeln H. Hagemann, Über den zweiten Brief des Klemens von Rom: Theol. Quartalschrift. Bd. XLIII (1861). S. 509—531. A. Harnack, Über den sog. zweiten Brief des Klemens an die Korinther: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. I (1876—1877). S. 264—283. 329—364. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I (1893), 47—49; II, 1 (1897), 438—450. Vgl. Richardson l. c. 89—90.

7 Die zwei Briefe an die Jungfrauen. — Epiphanius (Haer. 30, 15) und Hieronymus (Adv. Iovin. 1, 12) berichten von Briefen des hl. Klemens von Rom zum Preise der Jungfräulichkeit. Nach Epiphanius waren es Encykliken (*ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι*), in welchen Klemens die Jungfräulichkeit lehrte und Elias und David und Samson und alle Propheten verherrlichte. Nach Hieronymus waren die Briefe an Eunuchen, d. h. solche, welche um des Himmelreiches willen sich selbst entmannten, gerichtet und handelten fast ausschliefslich „de virginitatis puritate" Eusebius erwähnt diese Briefe nicht, und auch Hieronymus verrät in der Schrift De viris illustribus keine Kenntnis derselben. Zur Zeit des hl. Epiphanius müssen sie wenigstens in Palä-

stina in nicht geringem Ansehen gestanden haben; sie wurden in den heiligen Kirchen (ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις) vorgelesen. Auch in der Folge sind es hauptsächlich Schriftsteller aus Syrien und Palästina, welche der Briefe gedenken, und durch eine Handschrift der Peschittho des Neuen Testamentes aus dem Jahre 1470 ist der Text der Briefe vor dem Untergange gerettet worden: auf den Brief Judä folgen hier die zwei Briefe des hl. Klemens, „des Schülers des Apostels Petrus", an die Jungfrauen. Wetstein war es, welcher 1752 den syrischen Text der beiden Briefe nach dieser Handschrift veröffentlichte. Ob der syrische Text als Original oder als Übersetzung aus dem Griechischen zu betrachten sei, galt bis in die neueste Zeit hinein als zweifelhaft. Jetzt mufs die Frage zu Gunsten der Annahme eines griechischen Originals entschieden werden. Um von anderweitigen Spuren eines griechischen Textes zu schweigen, so hat Cotterill nachgewiesen, dafs der Mönch Antiochus von St. Saba bei Jerusalem, also wiederum ein Palästinenser, um 620 reiche Excerpte aus den in Rede stehenden Briefen in seine „Pandekten der Heiligen Schrift" (Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς), ein Vademecum für Mönche, aufnahm [1] Zwar nennt Antiochus weder den Verfasser der Briefe noch auch die Briefe selbst; er hat dieselben ähnlich wie andere Quellen stillschweigend ausgeschrieben. Dafs er indessen in Übereinstimmung mit Epiphanius und Hieronymus Klemens von Rom für den Verfasser hielt, darf um so sicherer vorausgesetzt werden, als er mit Vorliebe Schriften des höchsten Altertums, die Briefe des hl. Ignatius, den Brief des hl. Polykarpus, den Hirten des Hermas, in seine Dienste stellt. Jedenfalls aber kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs Antiochus einen vollständigen griechischen Text der Briefe in Händen hatte, und eine Unzahl analoger Fälle fordert die Annahme heraus, dafs dieser griechische Text dem syrischen gegenüber die Originalität zu beanspruchen hat.

Die Briefe wenden sich laut den Eingangsworten des ersten Briefes an die virgines (fratres) beati und die virgines (sorores) sacrae [2]: die Enthaltsamen oder Ehelosen beiderlei Geschlechts. Im Syrischen

[1] Ein Abdruck der Pandekten des Antiochus steht bei Migne, PP. Gr. LXXXIX, 1421—1850. Unsere Briefe sind benutzt c. 1. 17. 18. 21. 22. 47. 96—99. 111. 112. 122. 127. 130. Siehe J. M. Cotterill, Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins (first printed 1752) or their Greek version newly discovered in Antiochus Palaestinensis. Edinburgh 1884. Cotterill, welcher seine eigenen Wege zu gehen pflegt (vgl. Abs. 6), hat freilich das Abhängigkeitsverhältnis völlig umkehren wollen. Unsere Briefe seien erst auf Grund der Stellen bei Epiphanius und Hieronymus gefälscht worden, und nicht Antiochus von St. Saba habe die Briefe, sondern ein Falsarius habe das Werk des Antiochus benutzt; die Briefe seien vielleicht m 7. Jahrhunderte, vielleicht aber auch erst ein paar Jahrhunderte später entstanden. Eine Widerlegung verdienen diese Sätze nicht.

[2] Ich citiere nach Funk, Opp. Patr. apostol. vol. II. Tub. 1881. p. 1 sqq. Funk giebt hier Beelens lateinische Übersetzung des syrischen Textes, aber in einer durch Welte und Himpel berichtigten Fassung.

wird das Wort für virgines selbst in zwiefachem Genus gebraucht (בתולא und בתולתא), und in der späteren Gräcität bezeichnet das Wort παρθένοι auch die männlichen Asceten. Aus verschiedenen Stellen, namentlich aber aus den ersten Kapiteln des zweiten Briefes, erhellt deutlich, dafs es sich um die Asceten einer gröfseren Landschaft, nicht eines einzelnen Ortes handelt, und daraus wird es zu erklären sein, wenn Epiphanius von Encykliken oder Rundschreiben spricht. Auch die Angabe, die Briefe seien dem Preise der Jungfräulichkeit gewidmet, trifft bis zu einem gewissen Grade zu. Das jungfräuliche Leben ist dem Verfasser das himmlische, göttliche Leben, das Leben der Engel (1, 4, 1). Der Ehelose weilt nur scheinbar noch auf Erden (1, 3, 6). Er hat in Wahrheit Christum angezogen (1, 7, 1), ist der Nachfolger Christi und der Apostel (1, 6—7; 2, 14—15) und darf einen höheren Lohn im Jenseits erwarten als die übrigen Gläubigen (1, 4, 2). Doch ist der Verfasser, selbst Ascet in einer andern, vermutlich benachbarten Landschaft, keineswegs gewillt, den Adressaten zu schmeicheln. Im Gegenteil, er hat von Mifsständen gehört, welche in dem Kreise der Adressaten eingerissen sind, und er legt alles Gewicht darauf, die Ärgernisse zu beseitigen, und er nimmt keinen Anstand, ernste Wahrheiten zu sagen und scharfe Rügen zu erteilen. Er ist augenscheinlich ein im Streben nach Vollkommenheit ergrauter und aus reicher Erfahrung schöpfender Geistesmann.

Der erste Brief beginnt mit ausführlichen Belehrungen über das Wesen und die Bedeutung des jungfräulichen Lebens (c. 1—9). Es wird insbesondere betont, dafs die Jungfräulichkeit an und für sich, ohne die entsprechenden Werke, keine Hoffnung auf das Heil gewähren könne, dafs dieselbe allerdings die schönste Blüte des Christentums darstelle, dafs sie aber auch besonders schwere Verpflichtungen auferlege. Es folgen Verhaltungsmafsregeln für die Enthaltsamen (c. 10—13), welche in entschiedenen Warnungen vor dem Zusammenleben beider Geschlechter und vor dem Müfsiggange gipfeln. Der zweite Brief setzt diese Mahnungen fort. Ohne weitere Einleitung hebt er mit den Worten an: Volo autem cognoscatis, fratres, quaenam sit in illis locis, ubi nos versamur, nostra omniumque fratrum nostrorum vivendi ratio in Christo; et si ea vobis in timore Dei placuerit, vos quoque eo modo vitam vestram in Domino instituite. Nach Darlegung der in der Heimat des Verfassers für die Enthaltsamen bestehenden Sitten und Gesetze (c. 1—6) wird noch eine Reihe biblischer Beispiele, teils abschreckenden teils ermunternden Inhalts, zuletzt das Verhalten des Herrn selbst vorgeführt (c. 7—15). Die beiden Briefe hängen also auf das engste zusammen und schliefsen sich unmittelbar aneinander an, so sehr, dafs man sich, wie Harnack[1] mit Recht

[1] In den Sitzungsberichten der k. preufs. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1891, S. 371.

hervorhob, der Einsicht nicht verschliefsen kann, es liege in Wahrheit ein einziges Schreiben vor, welches erst nachträglich in zwei Briefe zerlegt wurde. Der Einschnitt ist so ziemlich in der Mitte gemacht worden; dem Umfange nach fallen die zwei Briefe fast genau zusammen. Auch läfst sich nicht leugnen, dafs der Scheidepunkt glücklich gewählt wurde. Der erste Brief kann zur Not als ein für sich bestehendes Ganzes gelten, wenngleich es ihm an einem eigentlichen Schlusse fehlt[1]. Um so greifbarer aber läfst der zweite Brief einen Eingang vermissen. Es kann kein selbständiger Brief mit den Worten begonnen haben: Volo autem cognoscatis, fratres. Was mag Anlafs gegeben haben, den einen Brief in zwei zu zerteilen? Es liegt sehr nahe, an die zwei Korintherbriefe zu denken und zu vermuten, man habe ihnen zwei Briefe an die Jungfrauen zur Seite stellen wollen. Indessen mufs zuvor noch ein Blick auf die Entstehungsverhältnisse des Briefes geworfen werden.

In dem Texte selbst wird der Verfasser nicht genannt. Derselbe mufs, wie schon bemerkt, ein hervorragender und angesehener Ascet gewesen sein. Bischof war er nicht, weil er nicht befiehlt, sondern ermahnt und bittet und beschwört (2, 1, 1; 6, 4; 16, 1). Noch weniger kann ein Papst in Frage kommen. Papst Klemens insbesondere ist schon durch die Art und Weise der Verwertung des Neuen Testamentes ausgeschlossen. Der Verfasser des Briefes an die Jungfrauen lebt und webt sozusagen ebensosehr im Neuen Testamente wie der Verfasser des Korintherbriefes im Alten Testamente (vgl. Abs. 3). Der letztere verweist fort und fort auf den Pentateuch, die Psalmen und die Propheten; der erstere bietet in manchem Kapitel nur einen Cento aus Stellen der Evangelien und der Briefe der Apostel. Beachtenswerte Winke enthält die vorhin angedeutete Geschichte der Briefe an die Jungfrauen. Wäre Klemens der Verfasser, so würde es kaum verständlich sein, dafs die Briefe erst bei Epiphanius und Hieronymus auftauchen. Und wenn dieselben sozusagen ausschliefslich in Syrien und Palästina gelesen und gebraucht worden sind, so läfst sich die Folgerung nicht abweisen, dafs ebendort die Heimat des Verfassers zu suchen ist. Auf die Zeit des Verfassers fällt Licht aus der Schilderung des Lebens der Adressaten. Das Institut der inmitten der Welt, ihrer Familie und ihrer Mitbürger lebenden Asceten, der Vorläufer der späteren Mönche, ist in der fraglichen Gegend bereits in einem bedenklichen Zustande der Entartung begriffen. Insbesondere hat die seltsame Sitte der „Seelenbräute“, *γυναῖκες συνείσακτοι*, virgines subintroductae, schon Wurzel geschlagen und schon traurige Früchte gezeitigt. Männliche Asceten wohnen mit gottgeweihten Jung-

---

[1] Am Schlusse des ersten Briefes steht ein Amen. Aber auch 2, 6, 5. am Schlusse eines längeren Abschnittes, steht ein Ita fiat oder Amen.

frauen in einem Hause zusammen, ziehen mit denselben im Lande umher, geben sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten grofser Ausgelassenheit hin (1, 10). Solche Übelstände sind, soviel bekannt, dem 2. Jahrhundert noch fremd gewesen. Erst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts werden in der kirchlichen Litteratur wiederholt Stimmen gegen das Syneisaktentum laut, und im 3. Jahrhundert mögen auch unsere Briefe entstanden sein. Der Anfang des 4. Jahrhunderts ist übrigens auch nicht ausgeschlossen; einen festen terminus ad quem bietet erst die Bemerkung des hl. Epiphanius.

Ob die Briefe oder der Brief sich von Anfang an als Schrift des hl. Klemens ausgegeben hat, mufs dahingestellt bleiben. Harnack[1] glaubt, jene spätere Hand, welche aus dem einen Briefe zwei Briefe machte, sei es gewesen, welche diese zwei Briefe dem hl. Klemens beilegte; der Verfasser selbst habe seinen Brief anonym der Öffentlichkeit übergeben; jene spätere Hand aber habe die zwei Korintherbriefe durch die zwei Briefe an die Jungfrauen verdrängen wollen, habe sich also „einer absichtlichen, raffinierten Fälschung der Überlieferung“ schuldig gemacht. Diese Aufstellung leidet an grofser Unwahrscheinlichkeit. Der Plan einer Verdrängung der Korintherbriefe ist zu abenteuerlich, als dafs er glaubhaft sein könnte. Irgend ein Gegensatz oder Widerspruch gegen die Korintherbriefe läfst sich in den Briefen an die Jungfrauen nicht ausfindig machen. Die Worte des hl. Epiphanius berechtigen keineswegs zu dem Schlusse, die Spaltung des einen Briefes sei gleichzeitig erfolgt mit der Zueignung der zwei Briefe an Klemens. Man möchte vielmehr glauben, der Brief müsse bereits unter dem Namen des hl. Klemens in Umlauf gewesen sein, bevor ein Leser oder Schreiber auf den Gedanken verfallen konnte, nach Analogie der zwei Klemensbriefe an die Korinther auch zwei Klemensbriefe an die Jungfrauen herzustellen. Es empfiehlt sich deshalb, anzunehmen, der Verfasser selbst habe seinem Briefe den klangvollen Namen des hl. Klemens vorgesetzt, um seinen Mahnungen leichteren Eingang zu sichern. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist in Syrien oder Palästina auch ein pseudoapostolisches Werk, die sog. Apostolische Didaskalia, an das Licht getreten.

Der syrische Text der zwei Briefe an die Jungfrauen wurde von J. J. Wetstein in einer Handschrift der Peschittho des Neuen Testamentes vom Jahre 1470 aufgefunden und mit einer lateinischen Übersetzung 1752 zu Leiden herausgegeben. Abdrucke des syrischen Textes nach Wetsteins Ausgabe bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I, bei Migne, PP. Gr. I. Eine deutsche Übersetzung veröffentlichte P. Zingerle, Wien 1827. 8°; eine neue lateinische und zugleich eine französische Übersetzung Cl. Villecourt, Paris 1853. 8°. Eine neue Ausgabe des syrischen Textes nebst lateinischer Übersetzung lieferte J. Th. Beelen, Löwen 1856. 8°. Die Übersetzung Beelens ist in einer durch Welte und Himpel berichtigten Fassung wieder

[1] Gesch. der altchristl. Litt. I, 519.

abgedruckt bei Funk, Opp. Patr. apostol. vol. II. Tub. 1881. p. 1—27. Eine deutsche Wiedergabe der lateinischen Übersetzung Beelens findet sich bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste. Bd. I. Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter).

Über die griechischen Fragmente der Briefe bei Antiochus von St. Saba s. J. M. Cotterill, Author of ‚Peregrinus Proteus', Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins (first printed 1752) or their Greek version newly discovered in Antiochus Palaestinensis, with Appendix containing newly found versions of fragments attributed to Melito. Edinburgh 1884. 8°. Vgl. zu diesem seltsamen Buche Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1884, Sp. 265—268.

Im übrigen vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I. London 1890. vol. I. p. 407—414. Harnack, Die pseudoklementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1891, S. 361—385. Ders., Gesch. der altchristl. Litt. I, 518 f.

8. Andere unechte Schriften. — Die sog. Klementinen, die Rekognitionen, die Homilien und die beiden Epitomen, welche sich fälschlich als Werke des hl. Klemens ausgeben, sollen bei der judaistischen Litteratur zur Sprache kommen. — Die sog. Apostolischen Konstitutionen, welche von Klemens redigiert sein wollen, müssen einem späteren Bande vorbehalten bleiben. — Eine in arabischer und in äthiopischer Sprache überlieferte, aber noch nicht gedruckte Apocalypsis Petri per Clementem soll bei den apokryphen Apokalypsen erwähnt werden. — Eine gleichfalls arabisch und äthiopisch überlieferte Schrift kirchenrechtlichen Inhalts unter dem Titel „Brief des Petrus oder Kanones des Klemens" ist aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt worden durch W Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900. 8°. S. 165—175. — Die Jakobiten oder syrischen Monophysiten schreiben Klemens eine Liturgie zu, welche Renaudot in seiner bekannten Sammlung: Liturg. Orient. Coll., Paris 1716, t. II, p. 186—201, in lateinischer Übersetzung veröffentlichte. Ein Abdruck der Übersetzung findet sich bei Migne, PP Gr. II, 603—616. Die Herkunft dieser Liturgie ist noch nicht näher untersucht worden. Wohl zu unterscheiden ist die im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen enthaltene Liturgie, welche auch nicht selten Klementinische Liturgie genannt wird. — An der Spitze der Pseudo-Isidorischen Sammlung päpstlicher Dekretalen, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts, stehen fünf Briefe des hl. Klemens. Der erste, an Jakobus, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, gerichtet, ist in seinem Anfange identisch mit dem den Klementinischen Homilien als Begleitschreiben vorangehenden Briefe des Klemens an Jakobus; der folgende gröfsere Teil ist von Pseudo-Isidor aus einer Reihe älterer Dokumente kompiliert. Der zweite Brief, gleichfalls an Jakobus adressiert, ist wenigstens zu einem grofsen Teile auch schon vor Pseudo-Isidor als Brief des Klemens in Umlauf gewesen. Die drei übrigen Briefe hat der Fälscher selbst erst fabriziert, und den Stoff hat er hauptsächlich den Klementinischen Rekognitionen entnommen. Der dritte Brief wendet sich an die Gesamtkirche, an alle Kleriker und alle Gläubigen; der vierte an zwei angebliche Schüler des Klemens, Julius und Julianus; der fünfte an die Christen zu Jerusalem. Gedruckt sind diese fünf Briefe in den Ausgaben der Pseudo-Isidorischen Sammlung (Decretales Pseudo-Isidorianae. Rec. P. Hinschius. Lipsiae 1863. 8°. p. 30—66), in dem ersten Bande der Konziliensammlungen von Hardouin und von Mansi u. s. f. Eine auszügliche deutsche Übersetzung giebt S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste. Bd. I. Kempten

1875 (Bibl. der Kirchenväter). Zu dem fünften Briefe, an die Christen zu Jerusalem, welchen Gratian fast vollständig in sein Decretum aufnahm, vgl. J. Mausbach, Der „Kommunismus“ des hl. Klemens von Rom: Historisch-politische Blätter, Bd. CXVI (1895), S. 340—349.

§ 12. Ignatius von Antiochien.

(1. Die sieben Briefe. 2. Der Römerbrief im besondern. 3. Die Überlieferung der Briefe. 4. Geschichte der Ignatius-Frage. 5. Die Echtheit der sieben Briefe. 6. Unechte Briefe und Schriften. 7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. 8. Evodius von Antiochien.)

1. Die sieben Briefe. — Ignatius, auch Theophorus genannt, der zweite oder, mit Einschlufs des hl. Petrus, der dritte Bischof von Antiochien in Syrien, hat zur Zeit des Kaisers Trajan, 98—117, die Märtyrerkrone erlangt. Er ward unter militärischer Bewachung von Antiochien nach Rom verbracht und dort den wilden Tieren vorgeworfen. Unterwegs schrieb er sieben Briefe, welche im griechischen Originale und in verschiedenen alten Versionen überliefert sind. Er ist, wie es scheint, zu Schiff von der Hafenstadt Seleucia bis nach Cilicien oder Pamphylien gefahren, sodann aber, wie seine Briefe selbst unzweideutig darthun, auf dem Landwege durch Kleinasien gezogen [1]. Zu Smyrna, der ionischen Hafenstadt, ward längerer Aufenthalt genommen, und es fanden sich Abgesandte mehrerer kleinasiatischen Gemeinden ein, um dem Bekenner ihre Verehrung zu bezeugen. Den Abgesandten von Ephesus, von Magnesia und von Tralles händigte Ignatius Briefe an die betreffenden Gemeinden ein, in welchen er mit dem Ausdrucke seines Dankes warme Worte über kirchlichen Einheitssinn, Mahnungen zu möglichst engem Anschlufs an den Bischof und Warnungen vor Irrlehrern verbindet. Unter diesen Irrlehrern sind Judaisten und Doketen oder, wohl richtiger, judaistische Doketen verstanden, welche nach den Schilderungen des Heiligen jüdisch leben (Magn. 8, 1; 10, 3) und zugleich die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn bestreiten und sein Leiden auf blofsen Schein zurückführen (τὸ δοκεῖν, Trall. 10). Als sicherstes Mittel, den Verführungskünsten der Irrlehrer Trotz zu bieten, und überhaupt als die Grundlage und das Kennzeichen echt christlichen und gottgefälligen Lebenswandels empfiehlt Ignatius auf das nachdrücklichste freudige Unterwürfigkeit gegen die kirchlichen Obern. Den Christen von Ephesus schreibt er: „Wen immer der Hausherr zur Verwaltung seines Hauswesens sendet, den müssen wir aufnehmen wie denjenigen, welcher ihn gesandt hat. Den Bischof müssen wir also offenbar wie den Herrn selbst ansehen“ (Eph. 6, 1). Die Magnesier ermahnt er: „Befleifsigt

[1] Vgl. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 250—295: Die Reise des Ignatius.

euch, alles in Gottes-Eintracht (ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ) zu thun, indem der Bischof an Gottes Statt den Vorsitz führt und die Priester die Stelle des Senates der Apostel einnehmen und die Diakonen, die ich innigst liebe, betraut sind mit dem Dienste Jesu Christi, welcher vor Zeiten beim Vater war und am Ende (der Zeiten) erschienen ist" (Magn. 6, 1). Und der Gemeinde zu Tralles ruft er noch einmal zu: „Alle sollen die Diakonen ehren wie Jesum Christum, ebenso auch den Bischof, welcher das Abbild des Vaters ist, die Priester aber wie den Senat Gottes und wie das Kollegium der Apostel. Ohne diese (kirchlichen Obern) ist von einer Kirche keine Rede" (Trall. 3, 1).

Einen vierten Brief richtete Ignatius, gleichfalls von Smyrna aus, an die Christen zu Rom. Er hatte entweder die Nachricht erhalten oder er glaubte vermuten zu dürfen, daſs die Römer Schritte thun würden, sein Leben zu retten, etwa durch Appellation an den Kaiser versuchen würden, das Todesurteil rückgängig zu machen. Ignatius fürchtet ihre Liebe (Rom. 1, 2); eben das, was sie verhüten wollen, bildet den Gegenstand seiner glühendsten Sehnsucht; er will durch die Zähne der wilden Tiere gemahlen werden, um als reines Brot Christi erfunden zu werden (Rom. 4, 1). Er beschwört also die römischen Brüder in der rührendsten Weise, kein unzeitiges Mitleid mit ihm zu haben und ihn der Gnade des Martyriums nicht zu berauben. In der Aufschrift des Briefes wird die römische Kirche mit einer Reihe von ehrenden Prädikaten geschmückt, in welchen man von jeher eine Bezeugung des höheren Ranges oder des Primates dieser Kirche erblickt hat. Der Inhalt des Briefes soll im folgenden noch einläſslicher dargelegt werden.

Von Smyrna fuhr Ignatius nach Troas, und dort erreichte ihn ein Abgesandter der antiochenischen Gemeinde, welcher die Meldung zu überbringen hatte, daſs die Christenverfolgung in Antiochien ein Ende genommen. Zu Troas schrieb nun Ignatius an die Christen zu Philadelphia und zu Smyrna sowie auch an Polykarpus, den Bischof von Smyrna. In den beiden ersten Briefen dankt er für bewiesene Liebe und Teilnahme, mahnt und warnt in den vorhin schon angegebenen Richtungen und bittet endlich, die Adressaten möchten Gesandtschaften nach Antiochien abordnen, um den dortigen Brüdern zu dem wiedererlangten Frieden Glück zu wünschen. Eben diese Bitte wollte Ignatius auch noch andern kleinasiatischen Gemeinden vortragen. Durch unerwartet schnelle Abfahrt von Troas hieran gehindert, ersucht er den Bischof von Smyrna, an seiner Stelle diesen Gemeinden zu schreiben und dieselben zur Absendung von Boten oder Briefen nach Antiochien zu veranlassen. Im übrigen enthält der Brief an Polykarpus goldene Regeln für die Verwaltung des Hirtenamtes. „Stehe fest wie ein Amboſs unter den Schlägen des Hammers! Ein groſser Athlet empfängt Streiche und erringt doch den Sieg" (Polyc. 3, 1).

Die Briefe an die Philadelphier und die Smyrnäer berühren sich, wie bereits angedeutet, der Sache nach sehr enge mit den drei an erster Stelle genannten Briefen. Eintracht im kirchlichen Leben und Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie ist es, was Ignatius auch diesen Gemeinden auf das eindringlichste ans Herz legt. In dem Briefe an die Philadelphier heifst es: „Befleifsigt euch, eine Eucharistie zu feiern; denn es giebt nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einen Kelch zur Einigung mit seinem Blute, einen Altar wie auch einen Bischof mit der Priesterschaft und den Diakonen" (Philad. 4). Auch bei seiner persönlichen Anwesenheit in Philadelphia, auf der Reise nach Smyrna, hatte Ignatius den Gehorsam gegen den Bischof als das Grundprinzip des christlichen Lebens proklamiert. „Ich rief in meiner Rede mit lauter Stimme, mit Gottes-Stimme: Haltet euch an den Bischof und die Priesterschaft und die Diakonen!" (Philad. 7, 1). In dem Briefe an die Smyrnäer wird besonders eingehend die Häresie des Doketismus bekämpft und ihr gegenüber auch betont, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, welches für unsere Sünden gelitten hat, welches vom Vater in seiner Güte wieder auferweckt worden ist (Smyrn. 7, 1). Um den wahren Glauben nicht zu verlieren, sollen auch die Smyrnäer möglichst treu zu dem Bischofe und der Priesterschaft und den Diakonen stehen (8, 1). „Wo der Bischof sich zeigt, dort soll auch das Volk sein, wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist" (8, 2). Hier kommt zum erstenmal der Ausdruck ἡ καθολικὴ ἐκκλησία zur Bezeichnung der Gesamtheit der Gläubigen vor[1].

Von Troas setzte Ignatius nach Neapolis über und durchwanderte Macedonien und Illyrien. Zu Dyrrhachium (Epidamnus) oder zu Apollonia wird er ein Schiff bestiegen und von Brundisium aus die übrige Strecke zu Fufs zurückgelegt haben. Von seinem Martyrium zu Rom soll später noch die Rede sein. Seine sieben Briefe, seine letzten Lehr- und Mahnworte, bilden eines der hervorragendsten Denkmäler der altkirchlichen Litteratur. Sie sind der unmittelbare Ergufs einer für Christus und seine Kirche glühenden und in dieser Glut sich verzehrenden Hirtenliebe. Der Stil ist originell, bilderreich und überaus lebendig, der Ausdruck markig und volltönend. Grammatikalische Unebenheiten sind sehr häufig; der Schwung des Geistes und die Stärke der Empfindung durchbrechen die Kette des schulmäfsigen Gedankenvortrages. „In einem Satze ist oft eine Fülle der Gedanken zusammengedrängt, und Ignatius selbst thut der Sprache und ihren

---

[1] Die Annahme Neumanns (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd. I. Leipzig 1890. S. 37), der Ausdruck gehöre nicht Ignatius an, sondern sei erst nachträglich eingeschoben, ist und bleibt trotz der Empfehlung Harnacks (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1890, Sp. 85) doch nur reine Willkür.

Gesetzen Gewalt an, um sich nur der erhabenen und mächtigen Bewegungen seines Herzens so schnell als möglich zu entledigen."[1] Wieder und wieder wird man an einzelne Briefe des Völkerapostels erinnert. Die einzigartige dogmengeschichtliche Bedeutung der Ignatiusbriefe läſst sich schon der vorstehenden Inhaltsskizze entnehmen. Diese Briefe sind, von anderem abgesehen, ebenso alte wie schlagende Zeugen der katholischen Kirchenverfassung, des Primates der Kirche zu Rom, der monarchischen Organisation der Christengemeinden überhaupt, der Unterschiedenheit der drei sakramentalen Stufen der Hierarchie.

Über die Überlieferung der sieben Briefe, ihres ursprünglichen und ihres interpolierten Textes s. Abs. 3. Die erste Ausgabe des ursprünglichen Textes der Briefe, mit Ausnahme des Römerbriefes, besorgte J. Vofs, Amsterdam 1646. Den Römerbrief veröffentlichte zuerst Th. Ruinart, Paris 1689. Der Text bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I. p. 243—303, ist aus Th. Smith, S. Ignatii epistolae genuinae, Oxonii 1709, genommen; der Text bei Migne, PP. Gr. V, 625—728, aus Hefele, Opp. Patr. apostol. ed. 3. Tub. 1847. Die neuesten und besten Ausgaben sind diejenigen von Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta. (Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. II.) Lips. 1876; von Funk, Opp. Patr. apostol. vol. I. Tub. 1878. 1887; von Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II: S. Ignatius. S. Polycarp. London 1885. 1889. 2 vols. Lightfoots Ausgabe bietet das Überlieferungsmaterial am vollständigsten. Vgl. § 7. Ein weiterer Beitrag zur Texteskritik bei Harnack, Patristische Miscellen. II: Zu Ignatius ad Polycarp. 6: Texte und Untersuchungen u. s. w. Bd. XX, N. F. V, 3 (1900). S. 80—86.

Neuere deutsche und englische Übersetzungen der Ignatiusbriefe sind auch schon § 7 verzeichnet worden. Eine englische Übersetzung giebt auch Lightfoot l. c. II, 539—570.

Über den Inhalt und die Lehre der Ignatiusbriefe handeln unter andern Th. Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament. (Progr.) Sigmaringen 1871. 4° Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. 8°. Th. Dreher, S. Ignatii episc. Antioch. de Christo Deo doctrina. (Progr.) Sigmaringae 1877. 4°. A. Brüll, Der Episkopat und die Ignatianischen Briefe: Theol. Quartalschrift. Bd. LXI (1879). S. 248—257. J. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien, aus seinen Briefen dargestellt. Mainz 1880. 8°. J. Réville, Études sur les origines

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840), 122. — Ein Kenner der antiken Kunstprosa sagt von den Briefen des hl. Ignatius: „Eine bedeutende, mit wunderbarer Schärfe ausgeprägte Persönlichkeit atmet aus jedem Wort; es läſst sich nichts Individuelleres denken. Dementsprechend ist der Stil: von höchster Leidenschaft und Formlosigkeit. Es giebt wohl kein Schriftstück jener Zeit, welches in annähernd so souveräner Weise die Sprache vergewaltigte. Wortgebrauch (Vulgarismen, lateinische Wörter), eigene Wortbildungen und Konstruktionen sind von unerhörter Kühnheit, groſse Perioden werden begonnen und rücksichtslos zerbrochen; und doch hat man nicht den Eindruck, als ob sich dies aus dem Unvermögen des Syrers erklärte, in griechischer Sprache sich klar und gesetzmäſsig auszudrücken, so wenig wie man das Latein Tertullians aus dem Punischen erklären kann: bei beiden ist es vielmehr die innere Glut und Leidenschaft, die sich von den Fesseln des Ausdrucks befreit." E. Norden, Die antike Kunstprosa (Leipzig 1898) II, 510 f.

de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche. Paris 1891. 8°
Vgl. Réville, Les origines de l'épiscopat. Partie I. Paris 1894. 8°. E. Frhr. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. XII, Heft 3). Zur Kritik dieses Werkes vgl. C. A. Kneller, Der hl. Ignatius von Antiochien und „protestantische Wissenschaft“: Stimmen aus Maria-Laach. Bd. LI (1896). S. 453 bis 459. E Bruston, Ignace d'Antioche: ses épîtres, sa vie, sa théologie. Paris 1897. 8°. Abhandlungen über die Aufschrift des Römerbriefes im besondern werden Abs. 2 angeführt. In betreff der Litteratur über die Frage nach der Echtheit der Ignatiusbriefe ist auf Abs. 4—5 zu verweisen. Vgl. auch die Litteraturangaben bei Richardson, Bibliographical Synopsis 10—15.

2. Der Römerbrief im besondern. — Einer der sieben Briefe wenigstens, der Römerbrief, soll noch etwas näher gekennzeichnet werden. Die Aufschrift dieses Briefes umschliefst, wie schon gesagt, eine Fülle von Titulaturen, welche zum Teil über die in der Anrede an andere Christengemeinden von Ignatius gebrauchten Wendungen weit hinausgehen. Wenn von der römischen Kirche (*ἐκκλησία*) gesagt wird: *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*, so lassen diese Worte eine doppelte Auffassung zu. Entweder wollen sie den Ort angeben, an welchem die römische Kirche residiert und zugleich auch präsidiert: „in dem Stadtgebiete der Römer“, oder sie wollen das Gebiet umschreiben, über welches die römische Kirche den Vorsitz führt: „an dem Orte des Gebietes der Römer“, sei es in Italien, sei es im Abendlande, sei es im ganzen Römerreiche. Die erstere Auffassung liegt näher, namentlich deshalb, weil Ignatius in der Überschrift eines jeden Briefes den Wohnort der betreffenden Gemeinde genau bestimmt. Keiner andern Kirche aber wird ein *προκαθῆσθαι* beigelegt, und der der römischen Kirche zuerkannte Vorsitz ist jedenfalls auf die Gesamtheit der Gläubigen zu beziehen. Nach einigen andern epitheta ornantia folgen die Worte: *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*. Die Protestanten pflegen zu übersetzen: „Vorsitzende in der Liebe“, und zu erklären: erste in der Liebe oder der Liebesthätigkeit, d. h. besonders ausgezeichnet durch christliche Bruderliebe. Die Übersetzung ist im höchsten Grade fragwürdig, und die Erklärung ist durchaus unzulässig, weil sie den Begriff des Vorsitzens verflüchtigt, das *προκαθημένη* seiner eigentlichen Bedeutung beraubt. Harnacks[1] Übersetzung: „Schützerin oder Patronin der Liebe“, was dann auch heifsen soll: besonders ausgezeichnet durch christliche Bruderliebe, wird dem *προκαθημένη* noch weniger gerecht. Die Katholiken pflegen zu übersetzen: „Vorsitzende des Liebesbundes“, d. h. der Gemeinschaft der Christgläubigen überhaupt. Wiederholt nennt Ignatius die einzelne Christengemeinde eine *ἀγάπη*, einen Liebesverein (Trall. 13, 1; Rom.

[1] In den Sitzungsberichten der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1896, S. 111 ff.

9, 3; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1), und der Ausdehnung dieser Bezeichnung auf die Gesamtheit der Gläubigen steht nicht das mindeste im Wege. Kein Zweifel, daſs die bei den Katholiken übliche Übersetzung längst allgemeine Anerkennung gefunden hätte, wenn nicht vorgefaſste theologische Meinungen in die Entscheidung der philologischen Frage störend eingriffen.

Der Brief selbst erschöpft sich in Bitten, die Christen zu Rom möchten nichts unternehmen, was die Vollstreckung des Todesurteils hintanhalten könnte. Diese persönliche Beziehung verleiht dem Briefe einen eigenartigen Reiz, und die Erhabenheit der Gesinnung, die Innigkeit des Glaubens, die Zartheit und Gewalt der Liebe macht einen hinreiſsenden Eindruck. Ignatius ist der Erdenluft gewissermaſsen schon entrückt; sein Auge, sein Ohr, sein ganzes Sinnen und Trachten ist nur mehr den Dingen des Jenseits zugekehrt. Dieser Brief, urteilte Möhler, „ist über alles menschliche Lob hoch erhaben, in seiner Art vielleicht das Lieblichste, was die christliche Litteratur aufzuweisen hat“ [1]. Einige Textesproben werden Möhlers Worte verständlich erscheinen lassen.

„Ich will nämlich nicht, daſs ihr um Menschengunst buhlt, sondern daſs ihr Gott zu gefallen strebt, wie ihr ihm auch wirklich wohlgefällig seid. Denn nie mehr werde ich eine solche Gelegenheit finden, Gott zu erlangen, und ihr könnt euern Namen unter kein besseres Werk setzen, als wenn ihr schweigt. Denn wenn ihr von mir schweigt, so werde ich ein Wort Gottes werden; wenn ihr aber mein Fleisch liebt, so werde ich wieder ein leerer Schall sein. Gewährt mir nicht mehr, als daſs ich Gott geopfert werde, solange noch der Altar bereit ist, damit ihr in Liebe zu einem Chore vereinigt dem Vater in Christus Jesus Lob singet, daſs Gott sich gewürdigt hat, als derjenige erfunden zu werden, welcher den Bischof von Syrien aus dem Aufgang in den Niedergang berief. Schön ist's, unterzugehen von der Welt weg zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe (c. 2) Ich schreibe allen Kirchen und schärfe es allen ein, daſs ich gerne für Gott sterbe, wenn nicht ihr etwa es hindert. Ich bitte euch, habt kein unzeitiges Wohlwollen für mich. Laſst mich eine Beute der Tiere werden, durch die man Gott erlangen kann. Ich bin ein Korn Gottes, und durch die Zähne der Tiere werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lockt vielmehr die Tiere, daſs sie mir zum Grabe werden und nichts von meinem Leibe übrig lassen, auf daſs ich niemanden mehr lästig falle, wenn ich entschlafen bin. Dann werde ich ein wahrer Jünger Christi sein, wenn die Welt auch meinen Leib nicht mehr sehen wird. Betet zu Christus für mich, daſs ich durch diese Werkzeuge als Opfer für

---

[1] Möhler-Reithmayr a. a. O. I, 119.

Gott erfunden werde. Ich kann euch nicht befehlen wie Petrus und Paulus. Sie waren Apostel, ich bin ein Verurteilter; sie waren Freie, ich bin bis jetzt Sklave. Wenn ich aber leide, so werde ich ein Freigelassener Jesu Christi werden und in ihm auferstehen als ein Freier (c. 4) Nichts nützen mir die Freuden der Welt, nichts die Reiche dieser Zeit. Besser ist's für mich, zu sterben zu Christus Jesus hin, als zu herrschen über die Grenzen der Erde. Ihn suche ich, der für uns gestorben, nach ihm verlange ich, der um unseretwillen auferstanden. Die Geburt aber steht mir noch bevor. Verzeiht mir, Brüder. Hindert mich nicht, zu leben; verlangt nicht, dafs ich sterbe. Versuchet nicht, denjenigen, welcher Gottes zu sein verlangt, der Welt zu schenken und durch die irdische Hülle zu bethören. Lafst mich reines Licht schöpfen. Dort angelangt, werde ich Mensch sein. Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein. Wer ihn in seinem Innern trägt, soll erwägen, was ich will, und soll Mitleid mit mir haben und verstehen, was mich drückt (c. 6) Selbst wenn ich bei meiner persönlichen Anwesenheit euch bitten sollte, so gehorchet mir nicht; gehorchet vielmehr dem, was ich euch schreibe. Lebend schreibe ich euch, aber voll Verlangen, zu sterben. Mein Verlangen ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, welches nach Irdischem suchte. Lebendiges und redendes Wasser ist in mir, welches mir innerlich zuruft: Komme zum Vater! Ich habe keine Freude an vergänglicher Nahrung noch an den Genüssen dieses Lebens. Ich will Gottes Brot, d. i. das Fleisch Jesu Christi aus dem Samen Davids, und als Trank will ich sein Blut, d. i. unvergängliche Liebe (c. 7) . Seid eingedenk in eurem Gebete der Kirche in Syrien, welche statt meiner jetzt Gott zum Hirten hat. Jesus Christus allein wird ihr Bischof sein und eure Liebe. Ich erröte, einer der Ihrigen zu heifsen; denn ich bin's nicht würdig, weil ich der letzte von ihnen bin und eine Fehlgeburt. Aber ich bin begnadigt, etwas zu sein, wenn ich erst Gott erlangt habe" (c. 9)

P v. Hoensbroech, Die Überschrift des Ignatianischen Römerbriefes: Zeitschrift f. kath. Theol. Bd. XIII (1889). S. 576—579. A. Harnack, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1896, S. 111—131. J. Chapman, St. Ignace d'Antioche et l'église romaine: Revue Bénédictine. t. XIII (1896). p. 385—400. F X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. I. Paderborn 1897. S. 1—23: „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus" (durchgängig neue Bearbeitung einer Abhandlung über „die ältesten Zeugnisse für den römischen Primat" in den Historisch-politischen Blättern. Bd. LXXXIX [1882]. S. 729—747).

3. Die Überlieferung der Briefe. — Schon bald nachdem Ignatius das Ziel seiner Sehnsucht erreicht hatte, übersandte Bischof Polykarpus von Smyrna der Gemeinde zu Philippi, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „die Briefe des Ignatius, welche uns von ihm

geschickt wurden, und andere, so viele wir deren bei uns hatten“ (Ep. Polyc. 13, 2). Der Umfang dieser frühesten Sammlung von Ignatiusbriefen läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Vermutlich ist sie jedoch nicht so vollständig gewesen[1] wie jene Sammlung, welche zu Beginn des 4. Jahrhunderts in Umlauf war und von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36, 4 sqq.) näher beschrieben wurde. Diese letztere Sammlung umfafste die sieben vorhin besprochenen Briefe, nach Ort und Zeit der Abfassung geordnet. Auf die von Smyrna aus gegeschriebenen Briefe an die Gemeinden zu Ephesus, zu Magnesia, zu Tralles und zu Rom folgten die von Troas aus geschriebenen Briefe an die Gemeinden zu Philadelphia und zu Smyrna und an Polykarpus.

Diese Sammlung von Ignatiusbriefen ist zu Grunde gegangen, läfst sich handschriftlich nicht mehr nachweisen. Dagegen haben sich verschiedene spätere Sammlungen erhalten, Sammlungen, welche aufser dem echten Golde auch Schlacken bieten, aber mit den Schlacken auch das Gold der Nachwelt gerettet haben.

Die älteste dieser Sammlungen, welche gewöhnlich als „die längere Rezension der Ignatiusbriefe“ bezeichnet wird, enthält die sieben echten und sechs unechte Briefe. Die echten Briefe erscheinen indessen nicht in ihrer ursprünglichen, sondern in einer bald mehr, bald weniger erweiterten, interpolierten Gestalt. Die unechten Briefe sind ein Brief einer Maria von Kassobola an Ignatius, ein Antwortschreiben des letzteren und Briefe des Ignatius an die Tarsenser, die Philipper, die Antiochener und den Diakon Hero von Antiochien. Diese 13 Briefe treten in nachstehender Reihenfolge auf: 1) Maria an Ignatius, 2) Ignatius an Maria, 3) derselbe an die Trallier, 4) an die Magnesier, 5) die Tarsenser, 6) die Philipper, 7) die Philadelphier, 8) die Smyrnäer, 9) Polykarpus, 10) die Antiochener, 11) Hero, 12) die Epheser, 13) die Römer. Die Sammlung liegt im griechischen Urtexte und in einer alten lateinischen Übersetzung vor. Die Herkunft und Tendenz derselben wird später noch zu erörtern sein (Abs. 6); sehr wahrscheinlich ist sie zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien durch einen Apollinaristen in Umlauf gesetzt worden. In späterer Zeit ward die Sammlung noch erweitert durch eine sogen. Laus Heronis, ein Lob- und Bittgebet des Diakon Hero zum hl. Ignatius, bisher nur lateinisch und nordägyptisch (memphitisch) aufgefunden, allem Anscheine nach aber auch griechisch verfafst.

Glücklicherweise gelang es dem Interpolator nicht, den ursprünglichen Text der echten Briefe der Vergessenheit zu überantworten.

---

[1] Die Worte des hl. Polykarpus selbst scheinen anzudeuten, dafs er nicht in der Lage war, sämtliche ihm bekannte Briefe des hl. Ignatius den Philippern zu schicken. Vgl. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Tübingen 1883. S. 7 ff.

Eine jüngere Sammlung, welche gleichfalls griechisch und lateinisch auf uns gekommen ist, hat diesen Text vor dem Untergange bewahrt. Dieselbe umfaſst auf der einen Seite die sieben echten Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt, auf der andern Seite aber auch die sechs unechten Briefe mit Ausnahme des Philipperbriefes. Sie nimmt also eine gewisse Mittelstellung zwischen der längeren Rezension der Ignatiusbriefe und der durch Eusebius bezeugten Sammlung ein. Nicht unpassend ist sie von Funk „gemischte Sammlung" benannt worden. Das Fehlen des unechten Philipperbriefes beruht wohl nur auf einem Versehen des Urhebers der Sammlung. Der echte Römerbrief ist in das den Schluſs der Sammlung bildende sog. Martyrium Colbertinum eingefügt, einen angeblich von Augenzeugen herrührenden Bericht über den Tod des hl. Ignatius, welcher in der einzigen noch erhaltenen Handschrift des griechischen Textes der Sammlung fehlt und griechisch nur durch einen cod. Colbertinus, nunc Parisiensis, überliefert ist. Um die Mitte dieses Berichtes (c. 4, 2) heiſst es: „Anbei folgt der Brief an die Gemeinde der Römer." Die Ordnung der Briefe ist in der gemischten Sammlung folgende: 1) An die Smyrnäer, 2) Polykarpus, 3) die Epheser, 4) die Magnesier, 5) die Philadelphier, 6) die Trallier, 7) Maria an Ignatius, 8) Ignatius an Maria, 9) die Tarsenser, 10) die Antiochener, 11) Hero, 12) die Römer bezw. Martyrium Colbertinum mit eingeschlossenem Römerbriefe.

Nahe verwandt mit dieser gemischten Sammlung ist eine nur armenisch überlieferte Sammlung, welche die sieben echten Briefe in unversehrter Textesgestalt giebt, denselben aber die sechs gefälschten Briefe anschlieſst. Die Reihenfolge ist: 1) An die Smyrnäer, 2) Polykarpus, 3) die Epheser, 4) die Magnesier, 5) die Trallier, 6) die Philadelphier, 7) die Römer, 8) die Antiochener, 9) Maria an Ignatius, 10) Ignatius an Maria, 11) die Tarsenser, 12) Hero, 13) die Philipper. Der armenische Text ist aus einer verloren gegangenen syrischen Vorlage geflossen. Erhalten hat sich in syrischer Sprache eine verkürzte Rezension dreier echten Briefe, an die Epheser, die Römer und Polykarpus.

Endlich sind noch vier nur lateinisch vorhandene Briefe zu nennen, zwei Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes, einer an die allerseligste Jungfrau und ein Antwortschreiben der letzteren, alle vier dem Inhalte wie dem Umfange nach sehr unbedeutend. Diese Briefe, welche sich bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, sind sehr wahrscheinlich abendländischen Ursprungs.

Der ursprüngliche Text der sieben echten Briefe ist nach dem Gesagten der gemischten Sammlung von Ignatiusbriefen zu entnehmen. Diese Sammlung ist im griechischen Originaltexte nur durch eine einzige, überdies defekte Handschrift vertreten, einen cod. Mediceo-Laurentianus saec. XI zu Florenz Gegen Ende des Briefes an die Tarsenser (7, 3) bricht der Text ab; es

fehlen also die Briefe an die Antiochener, an Hero und an die Römer bezw. das Martyrium Colbertinum. Dieses Martyrium und der in dasselbe eingeschlossene ursprüngliche Text des Römerbriefes ist, soviel bekannt, nur durch einen cod. Colbertinus saec. X zu Paris auf uns gekommen. Die Bedeutung einer griechischen Handschrift der gemischten Sammlung darf aber auch die alte lateinische Übersetzung dieser Sammlung beanspruchen; sie bindet sich so sklavisch wie nur möglich an die griechische Vorlage und ist deshalb für die Kritik der letzteren von höchstem Werte. Aufserdem ist die (freilich nur in dürftigen Bruchstücken vorliegende) syrische und die armenische Übersetzung in Betracht zu ziehen sowie endlich auch der griechische Text der längeren Rezension der Ignatiusbriefe. Die erste Ausgabe des ursprünglichen Textes der echten Briefe lieferte J. Vofs, Amsterdam 1646, nach dem cod. Mediceo-Laurentianus, bezw. Th. Ruinart, Paris 1689, nach dem cod. Colbertinus. Spätere Ausgaben sind Abs. 1 genannt worden.

Die längere Rezension der Ignatiusbriefe ist griechisch in mehreren Handschriften auf uns gelangt. An der Spitze derselben steht ein cod. Monacensis, olim Augustanus, saec. X/XI. Näheres bei Funk, Opp. Patr. apostol. II, xxv—xxxviii. Auf Grund des cod. Monacensis ward die Rezension zuerst herausgegeben von V Hartung, genannt Frid, Dillingen 1557 Es folgten die Ausgaben von W Morel, Paris 1558, und von A. Gesner, Zürich 1559. Vgl. Funk, Die drei ersten griechischen Ausgaben der längeren Rezension der Ignatianischen Briefe und ihre handschriftliche Grundlage: Theol. Quartalschrift. Bd. LXI (1879). S. 610—628. Der Text bei Migne, PP. Gr. V, 729—941, ist aus Cotelerius, Patres aevi apostol. t. II, geschöpft. Neue Ausgaben bei Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta p. 174—296; bei Funk, Opp. Patr. apostol. II, 46—213; bei Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. vol. II. p. 709—857. — Über die Handschriften und die Ausgaben der lateinischen Übersetzung der längeren Rezension handelt Funk, Der lateinische Pseudo-Ignatius: Theol. Quartalschrift. Bd. LXIII (1881). S. 137—145. Es fehlt in den Handschriften dieser Übersetzung der Brief der Maria von Kassobola, und in die Ausgaben pflegt dieser Brief aus der lateinischen Übersetzung der gemischten Sammlung der Ignatiusbriefe herübergenommen zu werden. Neue Ausgaben von Zahn l. c. p. 175—296; von Funk l. c. II, 47—213. De Lagarde hat die Übersetzung der längeren Rezension und die Übersetzung der gemischten Sammlung in zwei Kolonnen nebeneinander zum Abdruck gebracht: Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius, herausgeg. von P de Lagarde. (Aus dem XXIX. Bande der Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen.) Göttingen 1882. 4°. — Die Laus Heronis, um welche die längere Rezension nachträglich ergänzt wurde, steht lateinisch bei Migne, PP. Gr. V, 945—948; bei Zahn l. c. p. 297; bei Funk l. c. II, 214; bei Lightfoot l. c. II, 893. Lightfoot giebt das Gebet auch in nordägyptischer (memphitischer) Übersetzung, p. 881—882, und versucht die Wiederherstellung des griechischen Textes, p. 893—894.

Von der einzigen griechischen Handschrift der gemischten Sammlung der Ignatiusbriefe und den Ausgaben des griechischen Textes ist vorhin bereits die Rede gewesen. Neue Ausgaben der lateinischen Übersetzung dieser Sammlung bei de Lagarde a. a. O.; bei Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Tübingen 1883. S. 151—204; bei Lightfoot l. c. II, 597—652.

Die nur armenisch noch erhaltene Sammlung ist 1783 zu Konstantinopel und wiederum 1849 zu Leipzig von J. H. Petermann veröffentlicht worden: S. Ignatii Patris Apostol. quae feruntur epistolae una cum eiusdem martyrio.

Collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis denuo recensuit notasque criticas adiecit I. H. P Lipsiae 1849. 8°. Dem armenischen Texte liegt, wie gesagt, ein syrischer Text zu Grunde. Die syrisch überlieferte verkürzte Rezension der Briefe an die Epheser, die Römer und Polykarpus ward von H. Tattam aufgefunden und 1845 zu London von W Cureton herausgegeben. W Cureton, The ancient Syriac version of the Epistles of St. Ignatius to St. Policarp, the Ephesians and the Romans. London 1845. 8°. Siehe auch Cureton, Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated and spurious. London 1849. Berlin 1849. 8°. (Cureton glaubte in dem kürzeren Texte der drei genannten Briefe den echten Ignatius zu finden und erklärte alle andern Texte für interpoliert oder unecht.) Spätere Ausgaben und Bearbeitungen der syrischen Übersetzung verzeichnet E. Nestle, Syrische Grammatik. Berlin 1888. Teil II. S. 54 s. v. Ignatius Antiochenus. Lightfoots Ausgabe der Ignatiusbriefe bietet an syrischen Texten 1. die Briefe an Polykarpus, die Epheser und die Römer in der abgekürzten Gestalt, vol. II. p. 659—676, syrisch und englisch; 2. verschiedene Fragmente der echten Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt, vol. II. p. 677—687 W Wright war es, welcher diese syrischen Texte bei Lightfoot rezensierte.

Die nur lateinisch vorhandenen Briefe an den Apostel Johannes und die allerseligste Jungfrau nebst dem Antwortschreiben der letzteren stehen bei Migne, PP Gr. V, 941—946; bei Zahn l. c. p. 297—300; bei Funk l. c. II, 214—217; bei Lightfoot l. c. II, 653—656.

Lightfoot II, 861—864 giebt endlich noch Stücke des unechten Briefes an Hero (c. 8—9) und Stücke des echten (nicht interpolierten) Briefes an die Smyrnäer (c. 1—6) in südägyptischer (thebanischer) Übersetzung. Eben diese Stücke hat auch P Martin bei Pitra, Analecta sacra. t. IV Parisiis 1883. p. 255—257. 277—279, südägyptisch und lateinisch veröffentlicht.

4. Geschichte der Ignatius-Frage. — Über die Echtheit der Ignatiusbriefe ist Jahrhunderte lang gestritten worden. Der unvergleichliche Wert, welchen das Zeugnis der Briefe über die Verfassung und Organisation der Christengemeinden im Falle der Echtheit beanspruchen darf, führte dem Streite stets neue Nahrung zu, und die successive Entdeckung und Veröffentlichung der verschiedenen Sammlungen und Rezensionen, in welchen die Briefe überliefert sind, gab der Streitfrage selbst zu wiederholten Malen eine neue Wendung. Sonderbarerweise waren es die jüngsten aller Ignatiusbriefe, die Briefe an den Apostel Johannes und die allerseligste Jungfrau nebst der Antwort der letzteren, welche zuerst durch den Druck veröffentlicht wurden, Paris 1495. Wenige Jahre später folgte indessen auch schon die lateinische Übersetzung der sogen. längeren Rezension der Ignatiusbriefe, Paris 1498 [1], und um die Mitte des 16. Jahrhunderts

[1] Übrigens fehlen in dieser Ausgabe, welche J. Faber Stapulensis (Lefèvre d'Estaples) besorgte, sowohl der Brief der Maria von Kassobola wie das Antwortschreiben des hl. Ignatius. Dieses Antwortschreiben ward nachgetragen von S. Champerius, Köln 1536. Der Brief der Maria scheint in der Übersetzung der längeren Rezension von Anfang an gefehlt zu haben.

drängten sich Ausgaben des griechischen Textes dieser Rezension, Dillingen 1557, Paris 1558, Zürich 1559 [1]. Da die Briefe an Johannes und die allerseligste Jungfrau im griechischen wie im lateinischen Texte der gröfseren Sammlung fehlten, so schien die Echtheit derselben in Frage gestellt, und es brach sich bald die Erkenntnis Bahn, dafs diese Briefe ein Produkt viel späterer Zeit seien. Die (zwölf) griechisch und lateinisch vorliegenden Briefe aber wurden während des 16. Jahrhunderts in katholischen Kreisen allgemein für echt gehalten, von den Protestanten hingegen meist samt und sonders als unecht verworfen. Es wurden jedoch auch bereits vermittelnde Stimmen laut, und namentlich war es Abr. Scultetus, welcher 1598 mit glücklichstem Erfolge die Ansicht vertrat, die fraglichen Briefe seien zwar als Briefe des hl. Ignatius anzuerkennen, seien aber in der umlaufenden Textesgestalt ohne Zweifel durch Einschiebsel von späterer Hand entstellt [2].

Um die Mitte des 17 Jahrhunderts ward die Sammlung von Ignatiusbriefen, welche vorhin als gemischte Sammlung bezeichnet worden ist, ans Licht gezogen, zuerst in der alten lateinischen Übersetzung, Oxford 1644, und sodann auch im griechischen Texte, Amsterdam 1646 bezw. Paris 1689 [3]. Diese gemischte Sammlung bot wenigstens die sieben von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36) bezeugten Briefe in einer kürzeren Fassung, und insofern hatte des Scultetus These von der Verderbtheit des längeren Textes eine glänzende Bestätigung erfahren. Nichtsdestoweniger wurde von einzelnen Theologen vielmehr der längeren Rezension jener sieben Briefe der Vorzug gegeben, d. h. gröfsere Unversehrtheit und Ursprünglichkeit zuerkannt, und diese Anschauung ist auch noch im Jahre 1836 von Meier [4] vorgetragen worden. Die grofse Mehrzahl der Forscher erkannte indessen den kürzeren Text bereitwillig als den ursprünglicheren an, und heute ist jeder Zweifel an der Richtigkeit dieses Urteils längst verstummt. Schneller und leichter als über die Priorität des kürzeren Textes hat sich über die Unechtheit der (sechs) Briefe, welche Eusebius nicht nennt, eine gewisse Einmütigkeit erzielen lassen. Die wichtigste Frage aber, ob in den sieben Briefen ein Werk des hl. Ignatius oder aber

---

[1] Auch diese Ausgaben des griechischen Textes haben den Brief der Maria von Kassobola nicht. Griechisch ward der Brief erst durch J. Vofs, Amsterdam 1646, herausgegeben.

[2] Abr. Scultetus, Medulla theologiae Patrum, Ambergae 1598, p. 439 sqq.

[3] Die lateinische Übersetzung, Oxford 1644, edierte der anglikanische Erzbischof J. Ussher von Armagh; den griechischen Text, Amsterdam 1646, der Philologe J. Vofs in Leiden. Die letztere Ausgabe war jedoch unvollständig; der Römerbrief, im Rahmen des Martyrium Colbertinum, ward erst durch den Mauriner Th. Ruinart aufgefunden und herausgegeben, Paris 1689. Vgl. Abs. 3.

[4] Fr. K. Meier, Über die doppelte Rezension der Briefe des Ignatius: Theol. Studien und Kritiken. Bd. IX (1836). S. 340—382.

auch nur eine Fälschung vorliege, fand fort und fort die widersprechendsten Beantwortungen. Ausdrückliche Hervorhebung verdient aus den Verhandlungen früherer Zeiten nicht sowohl die Bekämpfung der Echtheit der Briefe durch den reformierten Theologen Daillé oder Dalläus, vom Jahre 1666, als vielmehr die Verteidigung der Echtheit durch Daillés überlegenen Gegner, den Anglikaner Pearson, vom Jahre 1672[1].

Im 19. Jahrhundert sollte die Frage wenigstens vorübergehend in ein ganz neues Stadium treten. Cureton veröffentlichte 1845 drei der sieben Briefe, diejenigen an die Epheser, die Römer und an Polykarp, syrisch in einer Fassung, welche noch beträchtlich kürzer ist als die kürzere griechische Rezension, und nicht wenige Theologen schlossen sich der Meinung des gelehrten Herausgebers an, dafs diese syrische Form der drei Briefe den ursprünglichen und echten Kern der Ignatiusbriefe darstelle, alles andere, der längere Text der drei Briefe sowohl wie die vier übrigen Briefe, als unechte Umhüllung des Kernes aus späterer Zeit zu betrachten sei[2]. So glaubte man 1845 am Ziele der Forschungsarbeit angelangt zu sein, welche 1495 mit der Herausgabe der vier nur lateinisch vorhandenen Briefe begonnen hatte; vom jüngsten und wertlosesten zu immer älterem und echterem Materiale fortschreitend, sei man schliefslich bis zum Ausgangspunkte der Überlieferung selbst vorgedrungen. Es war ein Wahn, welcher bestechend wirken, sich aber nicht lange behaupten konnte. Der kurze syrische Text ist nur ein Auszug aus dem längeren griechischen Texte bezw. einer alten syrischen Übersetzung desselben. Aus Citaten und Fragmenten u. s. f. liefs sich der Beweis erbringen,

---

[1] I. Dallaeus, De scriptis quae sub Dionysii Areopag. et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur. Genevae 1666. — I. Pearsonius, Vindiciae epistolarum S. Ignatii. Cantabrigiae 1672; ed. nova Oxonii 1852; nach der ersten Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP Gr. V, 37—472. — Im Anschlufs an Pearson ist auch der Mauriner D. de Sainte-Marthe in einer ungedruckt gebliebenen Arbeit vom Jahre 1690 für die Echtheit der sieben Briefe eingetreten. U. Berlière, Un travail inédit de D. Denis de Sainte-Marthe sur les épîtres de St. Ignace d'Antioche: Revue Bénédictine, t. XVI (1899), p. 433—447.

[2] Gegen einen wenig geschickten Angriff verteidigte Cureton seine These in der Schrift: Vindiciae Ignatianae; or the genuine writings of St. Ignatius, as exhibited in the ancient Syriac version, vindicated from the charge of heresy. London 1846. 8⁰. Einen mehr wortreichen als sachkundigen Bundesgenossen fand Cureton in Chr. C. J. Bunsen: Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. Neander. Hamburg 1847. 4⁰; Ders., Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847. 4⁰. Gegen Bunsen erhob sich F. Chr. Baur: Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848. 8⁰. Hauptsächlich aber war es H. Denzinger, welcher Cureton gegenüber den syrischen Text als ein blofses Excerpt nachzuweisen unternahm: Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe. Würzburg 1849. 8⁰.

dafs schon vor der Zeit, zu welcher der kurze syrische Text auftaucht, eine syrische Übersetzung des längeren griechischen Textes existiert hat, und andererseits liefs sich auf die Dauer nicht verkennen, dafs der kurze syrische Text selbst in einem jeden der drei Briefe, bald mehr bald weniger deutlich, das Gepräge eines Excerptes zur Schau trägt. Einer der gelehrtesten Verteidiger der Ursprünglichkeit des kurzen syrischen Textes, Lipsius[1], hat nicht umhin gekonnt, seine These ausdrücklich zurückzunehmen.

Die Ignatius-Frage ist also auch jetzt noch dahin zu formulieren, ob die sieben Briefe in der kürzeren der beiden griechischen Rezensionen dem hl. Ignatius angehören oder nicht. Bis in die letzten Decennien des 19. Jahrhunderts hinein pflegten die Katholiken auf der einen und die Protestanten auf der andern Seite zu stehen, und im Jahre 1883 hatte es nach dem Urteile Funks[2] den Anschein, als ob die Aussicht auf Verständigung „weiter als je“ hinausgeschoben sei. Indessen hatte Zahn schon 1873 auf Grund eindringender Untersuchungen sich für die Echtheit der Briefe entschieden, und bald nach 1883 haben andere akatholische Gelehrte, auch Lightfoot und Harnack, in dem gleichen Sinne ihre Stimmen abgegeben, jedenfalls eine erfreuliche Bestätigung des bekannten Wortes Harnacks[3], dafs die neueste akatholische Kritik der Quellen des ältesten Christentums in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition begriffen sei.

Zur älteren Geschichte der Ignatius-Frage vgl. Fr. A. Chr. Düsterdieck, Quae de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatae sunt sententiae enarrantur et diiudicantur. (Progr.) Gottingae 1843. 4°. Eine zusammenhängende Darstellung des neueren Entwicklungsganges der Frage ist mir nicht bekannt.

5. Die Echtheit der sieben Briefe. — Die Echtheit der sieben Briefe wird durch Zeugnisse, welche sozusagen bis in die Entstehungszeit der Briefe selbst zurückreichen, für jeden Unbefangenen aufser Zweifel gestellt. Eusebius macht, wie wiederholt erwähnt, alle sieben Briefe als Bestandteile einer geschlossenen Sammlung von Ignatiusbriefen der Reihe nach einzeln namhaft (Hist. eccl. 3, 36, 4 sqq.). Von andern Briefen des hl. Ignatius hat Eusebius augenscheinlich nie gehört; es ist ihm aber auch ein Zweifel an der

---

[1] Über das Verhältnis des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Litteratur. Leipzig 1859. 8° (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. I. Nr. 5). Diesen Versuch, die Priorität der syrischen Rezension darzuthun, hat Lipsius ausdrücklich zurückgezogen in der Schrift: Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, Jena 1873, S. 7, sowie in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., Bd. XVII (1874), S. 211, Anm. 1.

[2] Die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Tübingen 1883. S. 1.

[3] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), Vorrede S. x.

Echtheit jener sieben Briefe nicht zu Ohren gekommen. Origenes (Prol. in Cant. und Hom. 6 in Luc.)[1] führt als Aussprüche des hl. Ignatius ein Wort des Römerbriefes (7, 2) und einen Satz des Epheserbriefes (19, 1) an. Den letzteren Satz fand er „in einem der Briefe“ (ἐν μιᾷ τῶν ἐπιστολῶν) des Märtyrers. Irenäus (Adv haer. 5, 28, 4) verweist auf eine Stelle des Römerbriefes (4, 1) mit den Worten: quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias. Dafs diese Worte auf den berühmten Märtyrer von Antiochien zielen, wird von keiner Seite bestritten. Wahrscheinlich ist auch der bekannte Satiriker Lucianus von Samosata unter den Zeugen der Ignatiusbriefe aufzuführen. Seine Novelle „De morte Peregrini“ aus dem Jahre 167 trifft mehrfach, bald in der Sache bald im Ausdruck, mit den Ignatiusbriefen in einer Weise zusammen, welche nur unter der Voraussetzung, dafs Lucianus stillschweigend diese Briefe benutzt hat, erklärlich erscheint[2]. Eine signifikante Wendung in dem Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Ende des hl. Polykarpus (c. 3, 1) erinnert gleichfalls lebhaft an einen Ausdruck des Römerbriefes (5, 2)[3]. Zu einem Beweise, dafs der Verfasser den Römerbrief gekannt hat, dürfte sie indessen doch nicht ausreichen. Polykarpus selbst aber schreibt in seinem Briefe an die Philipper (c. 13, 2): „Die Briefe des Ignatius, welche uns von ihm geschickt wurden, und andere, soviele wir deren bei uns hatten, haben wir euch geschickt, wie ihr gewünscht habt. Dieselben sind diesem Briefe beigegeben. Ihr werdet grofsen Nutzen aus ihnen schöpfen können, denn sie enthalten Glauben und Geduld sowie alle auf unsern Herrn bezügliche Erbauung.“ Diese Worte, bald nach dem Tode des hl. Ignatius geschrieben, sind so schlagend und so entscheidend, dafs die Gegner der Ignatiusbriefe sich gezwungen sehen, den Brief des hl. Polykarpus gleichfalls als eine Fälschung zu verwerfen oder doch in den auf Ignatius bezüglichen Abschnitten für interpoliert zu erklären.

Der einstimmigen Tradition des Altertums haben die Gegner der Briefe nur sog. innere Gründe gegenüberzustellen: das in den Briefen niedergelegte Bild des Märtyrers von Antiochien weise unglaubwürdige, unverständliche und unnatürliche Züge auf; in den Tagen des hl. Ignatius habe die Häresie noch nicht die Bedeutung besessen und auch

---

[1] Die Stellen finden sich bei Migne, PP. Gr. XIII, 70 und 1814.

[2] Siehe die gründliche Untersuchung bei Zahn, Ignatius von Antiochien S. 517—528.

[3] Laut dem Rundschreiben hat der Märtyrer Germanikus zu Smyrna, als der Statthalter ihn zum Opfern überreden wollte, „selbst die Bestie an sich gezogen und Gewalt gebraucht (προσβιασάμενος)“, und im Römerbriefe erklärt Ignatius: falls die Bestien seiner schonen sollten, werde er Gewalt gegen dieselben gebrauchen (προσβιάσομαι).

noch nicht die Entwicklungsstufe eingenommen, wie sie in den Briefen vorausgesetzt werde; insbesondere aber erscheine hier die kirchliche Verfassung auf einer Höhe der Ausbildung, welche erst einer späteren Zeit zugewiesen werden könne.

Allerdings wird in unsern Briefen die monarchische (nicht kollegialische) Organisation der christlichen Gemeinde überall als vollendete Thatsache dargestellt und mit fast überraschender Bestimmtheit die Dreiheit der Stufen der kirchlichen Hierarchie betont. Klemens von Rom pflegte in seinem Korintherbriefe die kirchlichen Vorstände mit dem allgemeinen Ausdrucke *οἱ πρεσβύτεροι* zu bezeichnen, ohne sich veranlafst zu sehen, auf die Grade oder Stufen des kirchlichen Vorsteheramtes einzugehen (vgl. § 11, 3). Aber die Voraussetzung der Gegner, der (monarchische) Episkopat sei zu Beginn des 2. Jahrhunderts erst im Entstehen begriffen gewesen, ist durchaus hinfällig. Schon Hegesippus (Eus. Hist. eccl. 4, 22, 3) und bald nachher auch Irenäus (Adv. haer. 3, 3) fertigt ein bis auf die Apostel zurückgehendes Verzeichnis der Bischöfe von Rom an. Für die Mitte des 2. Jahrhunderts ist der Episkopat als eine allenthalben bestehende Einrichtung in ganz überwältigender Weise ausdrücklich bezeugt[1]. Für den Anfang des 2. Jahrhunderts tritt das Zeugnis der Ignatiusbriefe ein. Dafs sie nicht eine im Interesse der Episkopalgewalt unternommene Fälschung sein können, zeigt der Wortlaut. Von Hindernissen oder Schwierigkeiten, auf welche die Entwicklung des Episkopats gestofsen wäre, von Reibungen oder Kämpfen, welche zwischen Bischöfen und Priestern bestanden hätten, ist nirgendwo die Rede. Der Episkopat wird immer nur als anerkannte und herkömmliche Institution eingeführt, deren Rechtmäfsigkeit auch nicht dem mindesten Zweifel unterliegt und deshalb auch in keiner Weise begründet oder beleuchtet zu werden braucht.

Noch weniger darf die Geschichte der Häresie als Instanz gegen die Echtheit der Briefe angerufen werden. Die Briefe bekämpfen den Judaismus und den Doketismus, wahrscheinlich, wie schon bemerkt, nicht zwei Häresien, sondern eine Häresie, welche Judaismus und Doketismus in sich vereinigte. Diese Häresie läfst sich nicht auf bekannte Namen zurückführen, läfst sich überhaupt in den sonstigen häreseologischen Berichten der Alten nicht nachweisen. Daraus folgern wollen, dafs sie nicht existiert hat, hiefse die Lückenhaftigkeit un-

---

[1] Näheres bei J. Réville, Études sur les origines de l'épiscopat. Paris 1891; Les origines de l'épiscopat. Partie I. Paris 1894. Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg i. Br. 1900 (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach", Heft 77). A. Michiels, L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'église, l'oeuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles. (Dissertation.) Louvain 1900. 8°.

serer Kunde über die ältesten Häresien völlig verkennen. Die Andeutungen der Ignatiusbriefe lassen sich vielmehr sehr leicht und ungezwungen den sonstigen Zeugnissen eingliedern. Die fragliche Häresie erscheint als ein Mittelglied zwischen Cerinth und den grofsen Gnostikern. Judaismus und Doketismus, an und für sich widersprechende Elemente, sind gleichwohl, wie Cerinth zeigt, anfangs in Verbindung miteinander aufgetreten, um später, wie die grofsen Gnostiker lehren, sich zu feindlichen Gegensätzen auszubilden. Die Thätigkeit Cerinths fällt anerkanntermafsen noch in die Lebenszeit des Apostels Johannes. Irgend welche Spuren einer Polemik gegen die Marcionitische oder die Valentinianische Gnosis sind, wie namentlich Funk[1] erschöpfend dargethan, in den Ignatiusbriefen nicht nachzuweisen.

Die Persönlichkeit des hl. Ignatius, wie sie uns in den Briefen entgegentritt, hat auf verschiedene Kritiker einen sehr verschiedenen Eindruck gemacht. Eben dort, wo die einen das Gepräge lauterer Wahrheit fanden, wollten die andern deutliche Anzeichen einer betrügerichen Fiktion wahrnehmen. Man kann eben dem Denken und Fühlen des Märtyrers kein volles Verständnis entgegenbringen, ohne das Glauben und Hoffen des Märtyrers zu teilen. In sein Verlangen nach dem Märtyrertode haben viele Christen seiner Zeit voll und ganz eingestimmt. Das schon erwähnte Rundschreiben der Gemeinde zu Smyrna feiert diejenigen, welche, nachdem die heidnischen Richter das Urteil gesprochen, mit Freude und Begeisterung in den Tod gingen (c. 2), feiert den Heldenmut des Germanikus, welcher die wilden Tiere reizte, um desto schneller zu sterben (c. 3, 1)[2] Es ist auch kein Widerspruch, wenn Ignatius auf der einen Seite ein Stellvertreter Gottes und Christi zu sein beansprucht und auf der andern Seite als der letzte von allen syrischen Christen gelten will und gegen irgend einen von den Magnesiern gar nicht in Betracht zu kommen behauptet (Magn. 12). Derselbe Paulus, welcher sich rühmt, mehr gearbeitet zu haben als alle übrigen Apostel, bezeichnet sich bekanntlich doch auch selbst als den geringsten der Apostel und unwürdig, ein Apostel zu heifsen (1 Kor. 15, 9). Dafs alle die angeblich unnatürlichen Züge der Persönlichkeit des hl. Ignatius vollends rätselhaft werden, wenn diese Persönlichkeit die Schöpfung eines Fälschers gewesen ist, soll nicht weiter betont werden.

Es ist bisher vorausgesetzt worden, dafs die sieben Briefe ein geschlossenes Ganzes bilden und alle miteinander stehen und fallen. Erst in neuester Zeit hat man hin und wieder eine Scheidung vor-

---

[1] Die Echtheit der Ignatianischen Briefe S. 72 ff.

[2] Funk a. a. O. S. 100 ff. hat den Nachweis geliefert, dafs auch der ganze Verlauf des Martyriums des hl. Ignatius, soweit derselbe sich in den Briefen abspielt, den Gesetzen und Gewohnheiten der Zeit in keiner Weise widerstreitet.

genommen. Renan[1] wollte nur den Römerbrief als echt anerkennen, Völter[2] und Bruston wollten umgekehrt nur den Römerbrief für eine Fälschung erklären. Aber diese Hypothesen beruhen auf so vielen und so grofsen Willkürlichkeiten, dafs es genügen mufs, sie erwähnt zu haben. Ein gewisser Unterschied zwischen dem Römerbriefe und den übrigen Briefen ist freilich zuzugestehen. Er begreift sich indessen ohne weiteres aus der Verschiedenheit der Veranlassung und der Adresse. Die sechs andern Briefe wenden sich an Bekannte und sind aus vertrauten Verhältnissen heraus geschrieben. Im Römerbriefe will Ignatius mit einer ihm persönlich unbekannten Gemeinde erst ein Verhältnis anknüpfen, gedrängt durch die Befürchtung, seinen heifsesten Wunsch vereitelt zu sehen. Die Fragen, welche ihn innerhalb seiner asiatischen Korrespondenz beschäftigten, blieben natürlich hier aufser Betracht; es handelte sich lediglich um seine eigene Zukunft. Auf der andern Seite erscheint der Römerbrief in allen Sammlungen von Ignatiusbriefen in Verbindung mit den übrigen, und deshalb hängt auch seine kritische Würdigung mit der der übrigen auf das engste zusammen. Wie bemerkt, hat schon Origenes, schon Irenäus, ja vielleicht schon das Rundschreiben der Smyrnäer den Römerbrief gekannt und benutzt.

F J. J. A. Junius, De oorsprong der brieven van Ignatius. Tiel 1859. 8°. Die hier einschlägigen Schriften von Th. Zahn, J. Réville, E. Bruston sind schon Abs. 1 angeführt worden. F. X. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Mit einer litterarischen Beilage: Die alte lateinische Übersetzung der Ussherschen Sammlung der Ignatiusbriefe und des Polykarpbriefes. Tübingen 1883. 8°. W D. Killen, The Ignatian Epistles entirely spurious: a reply to the R. R. Dr. Lightfoot, Bishop of Durham. Edinburgh 1886. 8° D. Völter, Die Lösung der Ignatianischen Frage: Theologisch Tijdschrift, 1886, Jan., p. 114—136. J. van Loon, Dr. D. Völter's Hypothese ter oplossing van het Ignatiaansche vraag-

[1] Les Évangiles et la seconde génération chrétienne (Histoire des origines du christianisme t. V). Paris 1877. p. x ss.

[2] Die Ignatianischen Briefe, auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen 1892. An Völter schliefst sich im wesentlichen an E. Bruston, Ignace d'Antioche. Paris 1897. p. 1 ss. Übrigens ist Völters Hypothese viel zu kompliziert, als dafs sie sich in zwei Worte drängen liefse. Der Römerbrief soll zu Ende des 2. Jahrhunderts gefälscht sein und die Absicht verfolgen, einen Märtyrerbischof, wie er sein soll, zu zeichnen. Die sechs andern Briefe seien wirklich aus der Situation heraus geschrieben worden, welche die Briefe selbst zur Darstellung bringen, aber freilich erst in den Jahren 140—155 und nicht von dem Bischofe Ignatius, sondern von Peregrinus Proteus, dem früheren Christen und späteren Cyniker, unter dem Namen ‚Ignatius'. Der Bischof Ignatius sei schon 115/116 zu Antiochien als Märtyrer gestorben. Harnack urteilte über Völters Schrift: „Bei aller Hochachtung vor dem Verfasser vermag ich mich nicht zu entschliefsen, in eine Diskussion dieser ‚Peregrinus-Hypothese' einzutreten; denn wenn man sie durchzudenken anfängt, sowohl an und für sich als litterarhistorisch, verliert man sofort den festen Boden und mufs nicht nur das Mögliche, sondern das ganz Unwahrscheinliche ernsthaft nehmen" (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1894, Sp. 73).

stuk: Theol. Tijdschr., 1886, Juni, p. 569—586. Vgl. zu der genannten Abhandlung Völters auch Funk in der Theol. Quartalschr. Bd. LXVIII (1886), S. 684—688. D. Völter, Ignatius-Peregrinus? Theol. Tijdschr., 1887 Maart, p. 272—326. J. van Loon, Laatste verschijnselen op het gebied der Ignatiaansche kritiek: Theol. Tijdschr., 1888, April, p. 420—445. Vgl. zu jener zweiten Abhandlung Völters auch Funk in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. VI (1889), Sp. 588 f. R. C. Jenkins, Ignatian difficulties and historic doubts: a letter to the Very Rev. the Dean of Peterborough. London 1890. 8°. D. Völter, Die Ignatianischen Briefe, auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen 1892. 8°. J. van Loon, De kritiek der Ignatiana in onze dagen: Theol. Tijdschr., 1893, Maart, p. 275—316. Vgl. zu der genannten Schrift Völters auch Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1894, Sp. 73—75. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), 381—406. A. Stahl, Ignatianische Untersuchungen. I. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe. (Inaug.-Diss.). Greifswald 1899. 8° Ders., Patristische Untersuchungen. I. Der erste Brief des römischen Klemens. II. Ignatius von Antiochien. III. Der „Hirt" des Hermas. Leipzig 1901. 8°.

6. Unechte Briefe und Schriften. — Die sog. längere Rezension der Ignatiusbriefe enthält, wie gesagt, die sieben echten Briefe in einer erweiterten, interpolierten Gestalt und aufserdem noch sechs unechte Briefe. Die letzteren sind aus der längeren Rezension auch in die jüngeren Sammlungen von Ignatiusbriefen übergegangen (s. Abs. 3). Dafs eine und dieselbe Hand die echten Briefe interpolierte und die unechten verfafste und beide Gruppen von Briefen zu der in Rede stehenden Sammlung vereinigte, darf schon wegen des gänzlichen Mangels an gegenteiligen Anzeichen als sicher gelten. Die Reihenfolge der 13 Briefe ist auch bereits angegeben worden: 1) Maria von Kassobola an Ignatius, 2) Ignatius an Maria, 3) derselbe an die Trallier, 4) an die Magnesier, 5) die Tarsenser, 6) die Philipper, 7) die Philadelphier, 8) die Smyrnäer, 9) Polykarpus, 10) die Antiochener, 11) Hero, 12) die Epheser, 13) die Römer. Überblickt man diese Ordnung oder Unordnung, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dafs Pseudo-Ignatius, wie der Urheber der Sammlung genannt zu werden pflegt, mit Absicht Echtes und Unechtes möglichst bunt gemischt hat. Auf zwei unechte Briefe folgen zwei echte und wieder auf zwei unechte drei echte und nochmals auf zwei unechte zwei echte. In dem ersten Briefe bittet Maria den Bischof von Antiochien, er möge seinen jungen Freund Maris der Gemeinde von Anazarbus als Bischof und einen andern jungen Mann Namens Eulogius der Gemeinde von Kassobola[1] als Presbyter senden. Beide seien allerdings noch jung an Jahren (νέους c. 2, 1). Aber aus der Heiligen Schrift selbst lasse sich der Beweis erbringen, dafs die Jahre kein Hindernis der Weihe bilden könnten. Diesem

[1] Die Lage von Kassobola ist unbekannt. Vermutlich war es nicht weit entfernt von Anazarbus in Cilicien. Als Variante zu „Kassobola" tritt in der Überschrift des Briefes die Form „Kastabala" auf. Kastabala ist der Name einer Stadt Ciliciens.

Beweise kann Ignatius in seinem Antwortschreiben nicht umhin zuzustimmen; er erklärt also, der Bitte willfahren zu wollen, ergeht sich in schwülstigen Höflichkeitswendungen und ermahnt zu treuem Festhalten am rechten Glauben. Der Brief an die Tarsenser dreht sich seinem ganzen Umfange nach um die an die Spitze gestellte Mahnung: „Stehet fest im Glauben“ (c. 1, 3). Der Philipperbrief ist in einzelnen Handschriften περὶ βαπτίσματος überschrieben, insofern nicht mit Unrecht, als er eine dogmatische Abhandlung darstellt, welche vom Taufbekenntnisse ausgeht. In dem Briefe an die Antiochener will Ignatius seine Gemeinde zum Aufhören der Christenverfolgung in Antiochien beglückwünschen und zugleich für die Zeit bis zur Wahl eines neuen Oberhirten Verhaltungsmaſsregeln erteilen. Hero, der Adressat des letzten Briefes, ist Diakon zu Antiochien und noch jung an Jahren (c. 3, 3), eben erst der väterlichen Pflege seines Bischofs entwachsen (6, 1). Gleichwohl hat Ignatius ihn in prophetischem Geiste schon als seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle erkannt (8, 3). Alle diese unterschobenen Briefe versuchen durch Nachahmung von Ausdrücken und Wendungen und Herübernahme ganzer Sätze der echten Briefe sich ein gewisses ignatianisches Gepräge zu geben[1]; der Brief an Hero ist ganz nach dem Muster des echten Briefes an Polykarpus gearbeitet. Den lebensvollen Stil des hl. Ignatius hat der Fälscher freilich auch nicht im entferntesten zu erreichen vermocht. Die echten Briefe aber hat er durch seine Interpolationen ihrer Kraft und ihres Salzes s. z. s. völlig beraubt. Es sind hauptsächlich trinitarische und christologische Stellen, bei denen er eingreifen zu sollen geglaubt hat, offenbar in dem Bestreben, den hl. Ignatius zu einem Zeugen und Vorkämpfer seiner eigenen Theologie zu stempeln. Ein Satz des Briefes an die Magnesier (3, 1) bietet ihm willkommenen Anlaſs, auf Grund biblischer Zeugnisse noch einmal darzuthun, welch hervorragende Thätigkeit auch junge Männer schon im Dienste des Reiches Gottes entfaltet haben.

Pseudo-Ignatius hat also augenscheinlich ein ganz besonderes Interesse daran gehabt, nachzuweisen, daſs auch junge Männer zu Bischöfen oder Priestern befördert werden dürfen. Funk[2] verwertete diese Beobachtung zu der Folgerung, es sei wohl der Mangel an geeigneten älteren Kandidaten für die höheren kirchlichen Würden gewesen, welcher den Anstoſs zu der Fälschung gab. Näher liegt es vielleicht, an persönliche Motive zu denken. Der Fälscher selbst mag als junger Mann vom Episkopat oder Presbyterat ausgeschlossen worden sein. Daſs derselbe zugleich auch seinen Glauben unter dem

---

[1] Siehe die Zusammenstellung der Parallelen bei Amelungk in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLII (1899), 538 ff.

[2] In Wetzer und Welte s Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. VI (1889), Sp. 585.

Deckmantel des berühmten Märtyrers von Antiochien hat empfehlen wollen, wird allerseits zugestanden. Bestritten aber ist die Frage, welchen dogmatischen Standpunkt er vertreten hat. Zahn, Duchesne[1], Amelungk sehen in Pseudo-Ignatius einen Arianer oder Semiarianer, Funk hält ihn für einen Apollinaristen. Die letztere Auffassung dürfte entschieden den Vorzug verdienen. Merkmale einer antinicänischen Stellungnahme sind in der Fälschung nicht anzutreffen, im Gegenteil werden der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ausdrücklich *ὁμότιμοι* genannt (Phil. 2, 4), ein Ausdruck, welchen ein Arianer oder Semiarianer schwerlich je gebraucht haben würde[2]. Dagegen wird, in vollster Übereinstimmung mit den Apollinaristen, gelehrt, der Sohn habe nur einen menschlichen Leib, nicht auch eine menschliche Seele angenommen, und daher sei es zu erklären, dafs der Sohn ohne Sünde gewesen. „Wie soll der Gesetzgeber Übertreter gewesen sein, da er keine menschliche Seele hatte?" (*τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα*; Phil. 5, 2)[3]. „Gott das Wort wohnte in einem menschlichen Leibe" (*θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει*), aber „Gott wohnte inne, nicht eine menschliche Seele" (*διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι θεόν, ἀλλ' οὐχὶ ἀνθρωπείαν ψυχήν*, Philad. 6, 6).

Das Bekenntnis zum Apollinarismus gestattet auch einen Schlufs auf die Lebenszeit des Fälschers, und als seine Heimat bietet sich von vornherein die antiochenische Kirchenprovinz an. Es dürfte sich indessen noch Genaueres ermitteln lassen. Auf die zahlreichen und mannigfachen Berührungspunkte zwischen der längeren Rezension der Ignatiusbriefe und den Apostolischen Konstitutionen hat schon Fr. Turrianus, der erste Herausgeber des letzteren Werkes (Venedig 1563), aufmerksam gemacht. Turrianus glaubte in der längeren Rezension den echten Text der Ignatiusbriefe zu besitzen und zweifelte auch nicht daran, dafs die Apostolischen Konstitutionen das seien, wofür sie sich selbst ausgeben, ein Werk des hl. Klemens von Rom. Er schlofs demnach, Ignatius habe Klemens fleifsig benutzt. Seine Würdigung der Texte war zutreffend, seine Voraussetzungen bezüglich der Autoren unrichtig: ein Pseudo-Ignatius hat einen Pseudo-Klemens ausgeschrieben[4]. Andere sind noch weiter gegangen, und in neuester Zeit hat namentlich Funk nach anfänglichem Zweifel mit Entschiedenheit die Ansicht verfochten, Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens seien

---

[1] Im Bulletin critique XIII (1892), 81—85, gelegentlich einer Anzeige des Werkes Funks über die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891.

[2] Über die stehende Bedeutung dieses Ausdrucks s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 348 ff.

[3] Vgl. zu dieser Stelle Funk, Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891. S. 308 ff.

[4] Den Beweis liefert Funk a. a. O. S. 322 ff.

eine und dieselbe Persönlichkeit gewesen, Pseudo-Ignatius habe in und mit den Apostolischen Konstitutionen sein eigenes früheres Werk zu Hilfe genommen. Auf die Beweisführung Funks soll später, bei Besprechung der Apostolischen Konstitutionen, näher eingegangen werden. Hier genüge es, hervorzuheben, dafs Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens in ganz ähnlicher Weise ältere Litteraturdenkmäler bearbeiten, dafs sie sich in demselben theologischen Ideenkreise bewegen, dafs sie beide eine Vorliebe für dieselben dogmatischen Formeln und anderweitigen Redensarten bekunden. Die Identifizierung der Fälscher darf in der That einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen [1]. Es würde also auch auf Pseudo-Ignatius Anwendung finden, was Funk [2] in Bezug auf Pseudo-Klemens nachgewiesen hat, dafs er zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien lebte und zu jenem Kreise von Apollinaristen gehörte, welche sich anerkanntermafsen eine Reihe litterarischer Fälschungen haben zu Schulden kommen lassen.

Die vier nur lateinisch vorhandenen Briefe, zwei Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes, einer an die allerseligste Jungfrau und ein Antwortschreiben der letzteren, sind so belanglos, dafs auf eine nähere Kennzeichnung verzichtet werden darf. Im Mittelpunkte der ganzen Korrespondenz steht der Wunsch des Ignatius, die Mutter des Herrn zu sehen, um aus ihrem Munde die Bestätigung des Glaubens an den göttlichen Sohn zu empfangen. Die älteste Handschrift des lateinischen Textes gehört dem 12. Jahrhundert an; zuverlässige Spuren eines griechischen Textes sind nicht bekannt.

Einige arabisch und äthiopisch vorliegende Stücke, welche Excerpte aus Briefen des hl. Ignatius sein wollen, sind eine dreiste monophysitische Fälschung.

Über die Ausgaben der längeren Rezension der Ignatiusbriefe, des griechischen Textes und der alten lateinischen Übersetzung s. Abs. 3—4. Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 116—167: „Der Fälscher" Funk, Der Interpolator der Ignatianischen Briefe und die Interpolation der Apostolischen Konstitutionen: Theol. Quartalschrift. Bd. LXII (1880). S. 355 bis 383. (Über den zweiten Teil des Aufsatzes, S. 378—383, vgl. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, S. 22.) In seiner Ausgabe der Didache vom Jahre 1887 sprach Funk sich gegen die Identität von Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens aus (vgl. Funk, Die Apost. Konstit. S. 21. 316). Anders Funk, Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891. S. 281—315: „Pseudoignatius. Theologie, Zeit und Vaterland"; S. 316 bis 355: „Pseudoklemens und Pseudoignatius." Über die theologische Richtung des Pseudo-Ignatius handelte Funk (gegen Duchesne) von neuem in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXXIV (1892), S. 399—412, und diesen Aufsatz

---

[1] Holzhey hat Bedenken gegen die Identifizierung geäufsert; s. Theol. Quartalschrift LXXX (1898), 389 f.

[2] Vgl. Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 359 ff.

liefs Funk in erweiterter Gestalt wieder abdrucken in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen, Bd. II, Paderborn 1899, S. 347—359: „Pseudo-Ignatius Apollinarist." C. Holzhey, Die beiden Rezensionen der Ignatiusbriefe und die „apostolische Didaskalia": Theol. Quartalschrift. Bd. LXXX (1898). S. 380—390. A. Amelungk, Untersuchung über Pseudo-Ignatius: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XLII (1899). S. 508—581. Etwas erweitert ist Amelungks Abhandlung auch als Inauguraldissertation erschienen unter dem Titel: Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. Ein Beitrag zur Geschichte einer litterarischen Fälschung. Leipzig 1899. 8°. Funk, Le Pseudo-Ignace. A propos du travail de M. A. Amelungk: Revue d'histoire ecclés. t. I (1900). p. 62—65. Ders., Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius: Theol. Quartalschr. Bd. LXXXIII (1901). S. 411—426 (gegen Amelungk).

Über die Ausgaben der vier nur lateinisch vorhandenen Briefe s. Abs. 3 bis 4. Vgl. Zahn a. a. O. S. 80—82. Funk, Opp. Patr. apostol. vol. II. Proleg. p. XLI—XLIII.

Die angeblichen Auszüge aus Briefen des hl. Ignatius sind zuerst äthiopisch durch A. Dillmann bei W. Cureton, Corpus Ignatianum. Berlin 1849. p. 256—262 (äthiopisch und lateinisch) herausgegeben worden. Das arabische Original der äthiopischen Übersetzung hat G. Mösinger ans Licht gezogen (Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetono editi, publ. iuris factum a G. Moesinger, Oeniponti 1872, p. 13 sqq.). Eine neue Ausgabe des arabischen Textes besorgte W Wright bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part II, vol. II. p. 883—890 (arabisch und englisch). Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 86.

Eine bei den syrischen Jakobiten (Monophysiten) in Gebrauch befindliche Liturgie unter dem Namen des hl. Ignatius ward lateinisch herausgegeben von Renaudot, Liturg. Orient. Coll. Paris. 1716. t. II. p. 215—227; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. V, 969—978.

Über den Titel Ἰγνατίου διδασκαλία vgl. Harnack a. a. O. I, 84. 72.

Über einige irrtümlich Ignatius beigelegte Sprüche vgl. Harnack a. a. O. I, 785; K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (Texte und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 2), Leipzig 1899, S. 28—31.

7 Leben und Leiden des hl. Ignatius. — Über das frühere Leben des hl. Ignatius mangelt jede verbürgte Kunde. Die Meinung, Ignatius sei jenes Kind gewesen, welches der Herr den Jüngern bei ihrem Rangstreite zur Nachahmung vorstellte (Matth. 18, 1 ff.), taucht erst bei Simeon Metaphrastes (Mart. S. Ign. c. 1) auf und ist wohl nur durch den zweiten Namen des Heiligen, Theophorus, veranlafst. Übrigens lautet dieser Name *θεοφόρος*, was nach sonstiger Analogie s. v. a. Gottesträger ist, im Unterschiede von *θεόφορος* = von Gott getragen [1] Hieronymus bezeichnet Ignatius als einen Schüler des Apostels Johannes. Die Angabe der Eusebianischen Chronik, dafs Papias von Hierapolis und Polykarpus von Smyrna den Unterricht des Apostels Johannes genossen, erweitert Hieronymus (Chron. ad a. Abr. 2116) durch den Zusatz: et Ignatius Antiochenus, auch wohl eine blofse Vermutung, welche allerdings in dem sog. Martyrium

[1] Vgl. über den Namen Theophorus Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe S. 111 ff.

Colbertinum (c. 1, 1; 3, 1) wiederkehrt. Feststehende Thatsachen sind nur der Episkopat und das Martyrium des hl. Ignatius.

Nach der übereinstimmenden Tradition des Altertums war er der zweite oder, mit Einschlufs des hl. Petrus, der dritte Bischof von Antiochien in Syrien. An die Stelle des hl. Petrus, versichert Eusebius, trat Evodius, und auf Evodius folgte Ignatius (Hist. eccl. 3, 22; cf. Chron. ad a. Abr. 2085). Dieselbe Überlieferung bezeugen Origenes (Hom. 6 in Luc.) und Hieronymus (De vir. ill. c. 16). Die Angabe der Apostolischen Konstitutionen (7, 46), Evodius sei von Petrus, Ignatius von Paulus zum Bischof ordiniert worden, kann keinerlei Wert beanspruchen [1]. Die Zeit des Episkopates des hl. Ignatius verlegt Eusebius in der Chronik zwischen die Jahre 2085 und 2123 Abrahams oder zwischen das Jahr 1 Vespasians und das Jahr 10 Trajans. Harnack [2] glaubte früher eine sog. schematische Anlage der antiochenischen Bischofsliste der Chronik nachweisen zu können und die Zeit des Episkopates des hl. Ignatius bedeutend herabrücken, seinen Tod auf etwa 138 ansetzen zu dürfen. Dieser Versuch ist indessen von allen Seiten als unbegründet abgelehnt und später auch von Harnack [3] selbst zurückgenommen worden. Dafs Eusebius den Tod des hl. Ignatius in die Regierungszeit Trajans (98—117) gesetzt hat, steht aufser Zweifel. Das Jahr des Todes aber scheint ihm unbekannt gewesen zu sein, und die Fassung oder Stellung seiner Notiz giebt kein Recht, den Tod auf ein bestimmtes Jahr Trajans zu fixieren. Freilich ist dies schon früh verkannt worden; Hieronymus (De vir. ill. c. 16) läfst Ignatius im elften Jahre Trajans sterben, und das Martyrium Colbertinum (c. 2) im neunten Jahre Trajans, und beide Datierungen sind allem Anscheine nach auf die Eusebianische Chronik zurückzuführen.

Dafs Ignatius als Märtyrer starb, berichtet schon Polykarpus (Ep. ad Phil. c. 9). Durch Irenäus (Adv. haer. 5, 28, 4) und Origenes (Hom. 6 in Luc.) erfahren wir, dafs er den wilden Tieren vorgeworfen wurde. Origenes giebt zugleich Rom als die Stätte des Martyriums an; die Zeit bestimmt, wie gesagt, Eusebius. Durchaus unglaubwürdig ist die Nachricht des erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts schreibenden Chronisten Johannes Malalas aus Antiochien, Ignatius sei zu Antiochien Märtyrer geworden, und zwar

---

[1] Vgl. die Angabe der Apostolischen Konstitutionen über Klemens und Linus § 11, 1. — Wenn Bruston (Ignace d'Antioche, Paris 1897, p. 23 ss.) behauptet, Ignatius sei nicht Bischof, sondern Diakon gewesen, so hängt dies damit zusammen, dafs Bruston den Römerbrief, in welchem Ignatius sich selbst Bischof nennt (c. 2, 2), als unecht verwerfen will. Selbstverständlich würde der Ausfall dieses Zeugnisses durchaus aufgewogen werden durch die Aussagen der späteren Überlieferung.

[2] Die Zeit des Ignatius. Leipzig 1878.

[3] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 381 ff.

zur Zeit des grofsen Erdbebens, von welchem die Stadt am 13. Dezember 115 betroffen wurde[1]. Für die näheren Umstände, unter welchen Ignatius litt, können als zuverlässige Quelle einzig und allein die sieben Briefe in Betracht kommen. Es sind zwar fünf verschiedene, zum Teil umfangreichere Ignatius-Martyrien oder Ignatius-Akten auf uns gekommen. Aber schon der älteste dieser Berichte, das wiederholt erwähnte Martyrium Colbertinum, verdient nur sehr beschränktes Vertrauen, und die jüngeren Berichte dürfen vollends unberücksichtigt bleiben. Nach dem Martyrium Colbertinum (c. 2) soll Kaiser Trajan persönlich das Todesurteil über Ignatius gesprochen haben, als er auf dem Feldzuge gegen Armenien und die Parther zu Antiochien weilte, im neunten Jahre seiner Regierung, d. i. 26. Jan. 106 bis 26. Jan. 107 Diese Darstellung unterliegt schweren Bedenken. Eine Verurteilung durch den Kaiser selbst läfst sich mit den Andeutungen und Voraussetzungen der sieben Briefe, insbesondere mit der ganzen Tendenz des Römerbriefes kaum oder gar nicht vereinbaren und ist auch allen andern noch etwa in Frage kommenden Zeugen des Martyriums unbekannt. Das angegebene Datum aber kann nicht zutreffen, weil der parthische Krieg erst 112 begonnen hat und ein früherer orientalischer Feldzug Trajans bisher nicht nachgewiesen werden konnte[2]. Überhaupt wird das Colbertinum durch mannigfache Widersprüche gegen die sieben Briefe in hohem Grade verdächtigt und entwertet; es kann nicht, wie es vorgiebt, von Begleitern des Heiligen auf seinem Wege von Antiochien nach Rom geschrieben, es mufs vielmehr eine Fälschung sein, mag es auch durch Schlichtheit und Einfachheit vor so vielen andern gefälschten Märtyrerakten sich vorteilhaft auszeichnen. Als Sterbetag des Märtyrers wird im Colbertinum der 20. Dezember des Jahres 107 bezeichnet („als bei den Römern Sura und Senecio zum zweitenmal Konsuln waren“, c. 7, 1). Die griechische Kirche begeht heute noch das Gedächtnis des hl. Ignatius am 20. Dezember, während die lateinische Kirche sein Fest am 1. Februar feiert. Als Schauplatz des Martyriums wird das römische Amphitheater genannt (c. 7, 3), und der Geschichtlichkeit dieser Angabe steht nichts im Wege[3].

Über das Leiden des hl. Ignatius liegen, wie gesagt, fünf verschiedene Berichte vor. Zwei derselben sind voneinander unabhängige Originalarbeiten; die drei andern sind aus mannigfacher Verschmelzung und Überarbeitung der beiden ersten hervorgegangen. a) Der älteste Bericht wurde griechisch

---

[1] Joh. Mal. Chronogr. 11: Ed. Dindorf p. 276; Migne, PP. Gr. XCVII, 417.

[2] Insbesondere auch nicht nachgewiesen worden ist von Nirschl, Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Passau 1869.

[3] Siehe H. Delehaye, L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques: Analecta Bollandiana, t. XVI (1897), p. 250 s.

zuerst 1689 durch Th. Ruinart aus einem cod. Colbertinus zu Paris saec. X herausgegeben und in der Folge gewöhnlich Martyrium Colbertinum betitelt. Lightfoot hat denselben Antiochenisches Martyrium genannt (s. unter b). Eine andere Handschrift des griechischen Textes ist auch bis heute nicht aufgefunden worden. Dieses Martyrium will, wie schon hervorgehoben wurde, von Augenzeugen verfaſst sein und würde, wenn es echt wäre, das früheste aller Schriftstücke dieser Art darstellen. Es wird jedoch wegen der Unvereinbarkeit vieler seiner Angaben mit den Briefen des hl. Ignatius und mit andern beglaubigten Nachrichten über die Regierung des Kaisers Trajan von den meisten Kritikern der Neuzeit mit Recht für eine Fälschung erklärt und die Abfassung in das 4. oder 5. Jahrhundert verlegt. Der griechische Text ist seit 1689 den meisten Ausgaben der Briefe des hl. Ignatius beigegeben worden: Migne, PP. Gr. V, 979—988; Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta. Lips. 1876. p. 301—306; Funk, Opp. Patr. apostol. I, 254—265; Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. Lond. 1885. 1889. vol. II. p. 473—491. Eine alte lateinische Übersetzung, schon 1647 durch J. Ussher veröffentlicht, ward neuerdings herausgegeben von Lightfoot l. c. p. 643—652. Eine syrische Übersetzung, vollständig zuerst 1872 durch G. Mösinger ans Licht gezogen, ward neuerdings von W Wright herausgegeben bei Lightfoot l. c. p. 687—708. Neuere Übersetzungen sind den meisten Übersetzungen der Briefe des hl. Ignatius (vgl. Abs. 1) beigegeben. Versuche, die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Martyrium Colbertinum zu retten, unternahmen in neuester Zeit A. Brüll in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXVI (1884), S. 607—620; J. Düret in den Kathol. Schweizer-Blättern, Bd. VI (1890), S. 297—337. 466—496; Bd. VII (1891), S. 54—68; B. Sepp in den Historisch-politischen Blättern, Bd. CXXI (1898), S. 516—520; Bd. CXXII (1898), S. 360—370. Gegen diese Versuche wandte sich Funk in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXXV (1893), S. 456—465, und wiederum in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen, Bd. II (1899), S. 338 bis 347. — b) Ein von dem Colbertinum durchaus unabhängiges griechisches Martyrium ward zuerst 1857 von A. R. M. Dressel aus einer Handschrift der Vatikana herausgegeben und nach dem Fundorte Martyrium Vaticanum genannt. Inzwischen sind jedoch noch zwei andere Handschriften des griechischen Textes, zu Oxford und zu Paris, bekannt geworden. Diese Akten mögen im 5. Jahrhundert entstanden sein und können keinen geschichtlichen Wert beanspruchen. In Übereinstimmung mit dem an erster Stelle genannten Martyrium lassen dieselben den Kaiser selbst das Todesurteil über Ignatius fällen, im Unterschiede von jenem Martyrium aber lassen sie die gerichtlichen Verhandlungen nicht zu Antiochien, sondern zu Rom stattfinden. Mit Rücksicht hierauf hat Lightfoot das erste Martyrium Antiochenisches, das zweite Römisches Martyrium genannt. Der griechische Text des zweiten Martyriums ward neuerdings herausgegeben von Zahn l. c. p. 307—316; Funk l. c. II, 218—245; Lightfoot l. c. p. 492—536. Eine nordägyptische (memphitische) Übersetzung edierte P. le Page Renouf bei Lightfoot p. 865—881. Eine englische Übersetzung gab Lightfoot p. 575—584. — c) Ein nur lateinisch vorhandenes Martyrium, nach den ersten Herausgebern Martyrium der Bollandisten genannt, ist aus den beiden vorhin besprochenen Martyrien zusammengestellt. Eine neue Ausgabe von Funk l. c. II, 259—275. — d) Ein nur armenisch vorliegendes Martyrium, zuerst herausgegeben von J. B. Aucher, ist gleichfalls eine, allerdings freiere und künstlichere, Kompilation aus den beiden ersten Martyrien. Eine neue Ausgabe von J. H. Petermann: S. Ignatii Patris apostol. quae feruntur epistolae. Lips. 1849. p. 496—549. Einige Bruchstücke wurden auch herausgegeben von P. Martin bei J. B. Pitra, Analecta sacra. t. IV Paris. 1883. p. 2—5. 280—281. — e) Noch weiter

in bunter Mischung und freier Umgestaltung des Stoffes der beiden ersten Martyrien geht endlich ein von J. B. Cotelier herausgegebenes griechisches Martyrium von der Hand des vielberufenen Hagiographen Simeon Metaphrastes in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Neue Ausgaben von Zahn l. c. p. 316—325; Funk l. c. II, 246—258. — Näheres über die genannten Martyrien und ihr Verhältnis zu einander bei Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 2—56; Lightfoot l. c. p. 363—470.

Aufser dem genannten Werke von Zahn wären von neueren Schriften hier anzuführen J. Nirschl, Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Passau 1869. 8°. A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Leipzig 1878. 8°. Später hat Harnack selbst diese Schrift für antiquiert erklärt (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 381 ff.). E. Bruston, Ignace d'Antioche. Paris 1897; s. Abs. 1. Ältere Litteratur über das Leben und Leiden des hl. Ignatius ist verzeichnet bei Chevalier, Bio-Bibliographie 1107—1108. 2657—2658.

8. Evodius von Antiochien. — Evodius, der Vorgänger des hl. Ignatius auf dem Bischofsstuhle von Antiochien (Eus., Hist. eccl. 3, 22), mag hier auch erwähnt werden, weil späte Epigonen unter seinem Namen theologische Schriften in Umlauf gesetzt haben. Der erste, welcher Evodius als Schriftsteller namhaft macht und in vollen Tönen feiert, ist ein Pseudo-Chrysostomus (De pseudoprophetis et falsis doctoribus c. 6, bei Migne, PP. Gr. LIX, 560), welcher im 6. Jahrhundert gelebt haben mag und von einigen mit dem Patriarchen Johannes Nesteutes von Konstantinopel (582 bis 595) identifiziert wird. Er redet indessen nur ganz allgemein von einer schriftstellerischen Thätigkeit des alten Bischofs, ohne über die Schriften selbst irgend welche Andeutungen zu geben. Dagegen schreibt Nicephorus Kallistus in seiner Kirchengeschichte (2, 3): „Evodius, ein Nachfolger der heiligen Apostel, bemerkt in seinen Schriften, insbesondere aber in dem Briefe, welchen er ‚Licht‘ überschrieben hat, (ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ἣν Φῶς ἐπέγραψε), auch folgendes ..“ Diese Stelle galt bis vor kurzem als das einzige Zeugnis über die Schriften des hl. Evodius in der gesamten griechischen Litteratur. „Die Quelle des Nicephorus ist unbekannt, die Sache zur Zeit völlig rätselhaft“, sagte Harnack im Jahre 1893 (Gesch. der altchristl. Litt. I, 781). Inzwischen ist wenigstens die Quelle des Kirchenhistorikers ans Licht gezogen worden. Es ist eine spätere Überarbeitung der Chronik Hippolyts von Theben, aus einer vielgenannten Handschrift der Bodleyana, cod. Baroccianus 142 saec. XIV/XV, mit bekannter Sorgfalt herausgegeben von Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben. Münster i. W. 1898. S. 26—30. Das Citat lautet hier (S. 27): „Auch dies findet sich in den Schriften des hl. Evodius, und namentlich in seinem Briefe, welcher ‚Licht‘ betitelt ist (ἐν τοῖς τοῦ ἁγίου Εὐωδίου συγγράμμασι, καὶ μᾶλλον ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ, τῇ λεγομένῃ Φῶς): Christus hat mit eigenen Händen nur den Petrus getauft, Petrus aber den Andreas und die Söhne des Zebedäus, Andreas aber und die Söhne des Zebedäus die übrigen Apostel und die Siebenzig, während die Gottesmutter von Petrus und Johannes dem Theologen getauft worden ist.“ Das Alter der in Rede stehenden Rezension der Chronik Hippolyts läfst sich leider nicht genauer bestimmen. Der ursprüngliche Text der Chronik, welcher das Evodiuscitat nicht kennt, stammt nach den Untersuchungen Diekamps aus den Jahren 650—750.

Andere Schriften unter dem Namen des hl. Evodius sind in koptischer Sprache überliefert. Eine koptische Rede De dormitione Beatae Mariae ver-

öffentlichten E. Revillout, Apocryphes coptes du N. T. (Études égyptologiques VII. Textes I.) Paris 1876. 4°. p. 75—112 (cf. p. 72—74), und P. de Lagarde, Aegyptiaca. Gottingae 1883. 1896. 8°. p. 38—63. Eine koptische Rede De passione Domini nostri Iesu Christi veröffentlichte F. Rossi, Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino: Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Serie 2, t. XLII (1892). p. 107—252. Rossi hat dem koptischen Texte eine italienische Übersetzung beigegeben. Die erstgenannte Rede ist ins Englische übersetzt worden von F. Robinson, Coptic apocryphal Gospels (Texts and Studies IV, 2). Cambridge 1896. p. 44—67. Robinson äufserte gleichzeitig die Vermutung, dafs noch einige andere koptische Fragmente, welche in den Handschriften anonym auftreten, Überbleibsel von Evodiusschriften darstellen. Jene beiden Reden nennen als ihren Verfasser übereinstimmend den seligen Abbas Euchodius bezw. Evodius, den Patriarchen und Erzbischof der grofsen Stadt Rom, den zweiten nach Petrus, dem grofsen Apostel. Irrtümlich ist Evodius von Antiochien nach Rom versetzt worden. Er spricht hier wie dort als Augenzeuge der behandelten Ereignisse. In der Predigt über das Entschlafen Mariens versichert er gleichzeitig mit Alexander und Rufus (Mark. 15, 21) vom Herrn selbst berufen und in die Zahl der 72 (nicht 70) Jünger aufgenommen worden zu sein. Die Predigt über das Leiden Christi will er zu der Zeit gehalten haben, da Kaiser Claudius die Vertreibung der Juden aus Rom dekretierte.

Es ist nicht anzunehmen, dafs das griechische Brieffragment jemals in näherer Beziehung zu den koptischen Schriften gestanden habe. Das Fragment redet von den 70 Jüngern, die Predigt über das Entschlafen Mariens von den 72 Jüngern (vgl. Diekamp a. a. O. S. XXXIX f.). Die Unechtheit sämtlicher Evodiusschriften bedarf keines weiteren Beweises. Alle ohne Ausnahme, auch das kurze griechische Fragment, geben sich selbst deutlich als Machwerke einer verhältnismäfsig sehr späten Zeit zu erkennen. Echte Schriften des hl. Evodius hätten schwerlich den alten Kirchenschriftstellern ganz unbekannt bleiben können. Vgl. Harnack a. a. O. I, 781 f.; II, 1, 210 Anm. 1. Diekamp a. a. O. S. XXXIV—XL.

§ 13. Polykarpus von Smyrna.

(1. Lebensumstände. 2. Der Philipperbrief. 3. Zweifelhaftes und Unechtes.)

1. Lebensumstände. — Einer der sieben Briefe des hl. Ignatius war an Bischof Polykarpus von Smyrna gerichtet. Über diesen ehrwürdigen Zeugen der alten Kirche hat namentlich Irenäus einige wertvolle Nachrichten aufbewahrt. Die Vita S. Polycarpi (auctore Pionio) hingegen entbehrt eines geschichtlichen Wertes. Irenäus hatte als Knabe die Predigten des greisen Bischofs von Smyrna besucht, und noch im hohen Alter stand ihm das Bild des Predigers greifbar und lebendig vor der Seele. „Ich könnte dir“, schreibt er an einen auf Abwege geratenen Presbyter, welcher gleichfalls Polykarpus persönlich kennen gelernt hatte (Ep. ad Florinum, bei Eus. Hist. eccl. 5, 20, 6), „noch den Ort angeben, wo der selige Polykarpus safs und lehrte, und sein Aus- und Eingehen und sein ganzes Verhalten und sein Aussehen und die Reden, welche er an das Volk hielt, und wie

er von seinem Verkehre mit Johannes erzählte und mit den andern, welche den Herrn gesehen hatten, und wie er deren Worte anführte und was er von ihnen über den Herrn und seine Wunderthaten und seine Lehre gehört hatte." Unter Johannes ist ohne Zweifel der Apostel Johannes verstanden, und nach Tertullian (De praescript. haer. c. 32) ist Polykarpus auch durch den Apostel Johannes zum Bischof von Smyrna bestellt worden, während Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4) sich begnügt, zu sagen, Polykarpus sei von Aposteln (ὑπὸ ἀποστόλων) zum Bischof eingesetzt worden. Eusebius (l. c. 3, 36, 1) schliefst sich an die Ausdrucksweise des hl. Irenäus an, Hieronymus (De vir. ill. c. 17) an Tertullian. Als Ignatius auf seinem Leidenswege nach Smyrna kam, waltete Polykarpus bereits des bischöflichen Amtes, ein treuer Hüter der Überlieferung der Apostel. „Er lehrte", versichert Irenäus (l. c.), „stets das, was er auch von den Aposteln erlernt hatte, was auch die Kirche verkündet, was auch allein wahr ist."

Zur Zeit des Papstes Anicetus weilte Polykarpus zu Rom und verhandelte mit dem Papste über verschiedene kirchliche Angelegenheiten (Iren. Ep. ad Victorem, bei Eus. l. c. 5, 24, 16), hauptsächlich aber „über den Tag der Osterfeier" (Eus. 4, 14, 1; Hier. l. c.). Das Pontifikat Anicets wird auf die Jahre 154/155—166/167 berechnet[1]; die Verhandlungen können also nicht vor Ende 154 oder Anfang 155 angesetzt werden. In Sachen der Osterfeier vertrat Anicetus die abendländische, Polykarpus die quartadecimanische Praxis und eine Einigung ward nicht erzielt. „Denn weder konnte Anicetus den Polykarpus bewegen, den Gebrauch aufzugeben, welchen er mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und mit den andern Aposteln, mit welchen er verkehrte, stets beobachtet hatte, noch auch bewog Polykarpus den Anicetus, sich diesem Gebrauche anzuschliefsen, indem letzterer erklärte, er müsse an der Gewohnheit seiner Vorgänger (τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων) festhalten. Gleichwohl hielten sie Gemeinschaft miteinander, und Anicetus liefs den Polykarpus Ehren halber in der Kirche die Eucharistie feiern, und in Frieden gingen sie auseinander." So Irenäus in dem berühmten Briefe, welchen er aus Anlafs der späteren Osterstreitigkeiten an Papst Viktor richtete (bei Eus. 5, 24, 16 sq.). In anderem Zusammenhange (Adv. haer. 3, 3, 4) meldet Irenäus, Polykarpus habe zu Rom viele Valentinianer und Marcioniten und andere Häretiker „zur Kirche Gottes" bekehrt. Als Marcion ihm einst begegnete und ihn fragte, ob er ihn kenne, habe Polykarpus geantwortet: „Freilich kenne ich den Erstgeborenen des

[1] Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 342) meint, der Amtsantritt Anicets sei nicht ganz genau festzustellen, „weil er wohl der erste streng monarchische Bischof in Rom gewesen ist" Als ob der Amtsantritt der späteren Päpste des 2. Jahrhunderts genauer festzustellen wäre! Siehe Harnacks eigene Liste a. a. O. S. 726.

Satans!“ [1] Zeit und Ort dieser Begegnung mit Marcion hat Irenäus nicht angegeben; Hieronymus (l. c.) hat dieselbe in den Aufenthalt des hl. Polykarpus zu Rom verlegen zu dürfen geglaubt.

Bald nach seiner Rückkehr von Rom sollte Polykarpus, 86 Jahre alt, seine Pilgerschaft mit dem Märtyrertode beschliefsen. Von dem Verlaufe des Martyriums hat die Gemeinde zu Smyrna in einem Rundschreiben der gesamten Christenheit Kenntnis gegeben. Auf die Zumutung, Christus zu schmähen, erwiderte Polykarpus: „Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm [2], und er hat mir nie etwas zuleid gethan; und wie kann ich meinen König lästern, welcher mich erlöst hat?“ (Mart. S. Polyc. c. 9, 3.) Er wurde zum Feuertode verurteilt, und als die Flammen seiner schonten, wurde er mit einem Dolche durchbohrt (ibid. c. 16). Der Leichnam ward verbrannt (c. 18, 1). Es war an einem Sabbate, am zweiten des Monats Xanthikus (23. Februar), unter dem Prokonsulate des Statius Quadratus (c. 21; cf. 8, 1). An der Möglichkeit, die Zeit dieses Prokonsulates näher zu bestimmen, hat man lange gezweifelt. Erst Waddington [3] gelang es oder schien es gelungen zu sein, den Schlüssel zu finden. Aus den Schriften des Rhetors Älius Aristides, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, glaubte er nachweisen zu können, dafs Statius Quadratus im Mai 154 oder 155, vielleicht auch schon 153, Prokonsul von Asien geworden sei. Aus dem Martyrium S. Polycarpi dürfe geschlossen werden, dafs Quadratus im Februar 155 Prokonsul war, weil 155 der 23. Februar wirklich, wie das Martyrium angiebt, auf einen Samstag fiel. Waddingtons Berechnung ist von verschiedenen Gelehrten, Lipsius, v. Gebhardt, Réville, Egli u. a., geprüft und im wesentlichen für richtig befunden worden. Dennoch beruhte sie, wie Schmid [4] zeigte, auf einem Irrtume oder einer Verwechslung. Der von Aristides erwähnte Quadratus hat mit dem Prokonsul Quadratus nichts zu thun. Letz-

---

[1] Vgl. die Worte Polykarps im Philipperbriefe (c. 7, 1): „Wer die Aussprüche des Herrn nach seiner Willkür verdreht und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans.“

[2] *Ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ.* Es ist nicht von den Jahren des Lebens, sondern von den Jahren des Dienstes Christi die Rede. Nichtsdestoweniger ist der nächstliegende Sinn der Worte jedenfalls der: ich bin von christlichen Eltern geboren und jetzt 86 Jahre alt. Auf unzureichende Gründe gestützt, will Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons IV [1891], 249 ff.; VI [1900], 95 ff.) annehmen, Polykarpus sei gegen 100 Jahre alt geworden. Wenn Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4) sagt, Polykarpus habe als hochbetagter Greis, *πάνυ γηραλέος*, ein glorreiches Ende genommen, so dürfte auch ein Alter von 86 Jahren diesem Ausdrucke vollauf gerecht werden. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 342 ff.

[3] Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide. Paris 1867.

[4] Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides: Rhein. Museum f. Philol., Jahrg. 1893, S. 53 ff.

terer, auch durch Inschriften als Prokonsul von Asien bezeugt, ist vielmehr zu identifizieren mit dem Konsul Statius Quadratus des Jahres 142. Zwischen 151 und 157 mufs er Prokonsul von Asien gewesen sein. Für das Jahr 155 als Todesjahr Polykarps bleibt der Umstand entscheidend, dafs der 23. Februar in diesem Jahre ein Samstag gewesen ist. War also auch Waddingtons Berechnung falsch, so scheint doch das Ergebnis richtig zu sein: Polykarpus ist am 23. Februar 155 gemartert worden. Rom wird er 154 besucht haben. Starb er im Alter von 86 Jahren, so fällt seine Geburt ins Jahr 68/69.

Das wiederholt angezogene Martyrium S. Polycarpi soll später noch, gelegentlich der Märtyrerakten, zur Sprache kommen, und im Anschlufs an dasselbe soll auch die im 4. Jahrhundert entstandene, als Geschichtsquelle nicht verwertbare Vita S. Polycarpi (auctore Pionio) gewürdigt werden.

Über das Leben und die Chronologie des Lebens des hl. Polykarpus vgl. aufser den Prolegomena und Noten der Ausgaben des Philipperbriefes (Abs. 2), insbesondere der Ausgabe Lightfoots, folgende Abhandlungen: W. H. Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide: Mémoires de l'Institut Imp. de France, Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XXVI, 1e partie. Paris 1867 p. 203—268 (p. 232—241: Proconsulat de Quadratus). R. A. Lipsius, Der Märtyrertod Polykarps: Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. Bd. XVII (1874). S. 188—214; Ders., Das Todesjahr Polykarps: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. IV (1878). S. 751—768; Ders., Noch einmal das Todesjahr Polykarps: ebd. Bd. IX (1883). S. 525—526. O. v. Gebhardt, Kollation einer Moskauer Handschrift des Martyrium Polycarpi nebst Exkursen über das Todesjahr Polykarps und über die Verwechslung von Namen wie Μάρκος, Μαρκιανός, Μαρκίων u. s. w. durch die Abschreiber: Zeitschr. f. die histor. Theol. Bd. XLV (1875). S. 355—395. I. Réville, De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit. Genevae 1880. 8°. E. Egli, Das Martyrium des Polykarp und seine Zeitbestimmung: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXV (1882). S. 227—249; Ders., Zum Polykarpustag: ebd. Bd. XXXIV (1891). S. 96 bis 102. T. Randell, The date of S. Polycarp's martyrdom: Studia Biblica. Oxford 1885. p. 175—207. C. H. Turner, The day and year of St. Polycarp's martyrdom: Studia biblica et ecclesiastica. t. II (1890). p. 105—155. Th. Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur. Teil IV Herausgeg. von J. Haufsleiter und Th. Zahn. Erlangen 1891. S. 249 bis 283. W. Schmid, Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides: Rhein. Museum f. Philol. N. F. Bd. XLVIII (1893). S. 53—83; vgl. Schmids Artikel über Aristides bei Pauly-Wissowa, Realencykl. der klass. Altertumswissenschaft II (1896), 886—894. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), 334—356. Zahn, Forschungen u. s. w. VI (1900), 94—109: Polykarp von Smyrna. — Ältere Litteratur über Polykarpus ist zusammengestellt bei Chevalier, Bio-Bibliographie 1857. 2784.

2. Der Philipperbrief. — Irenäus spricht von Briefen (ἐπιστολαί), welche Polykarpus „teils an benachbarte Gemeinden sandte, um sie (im Glauben) zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu belehren und zu ermahnen“ (Ep. ad Flor., bei Eus. Hist. eccl. 5. 20, 8). Einer dieser Briefe war an die Gemeinde zu Philippi ge-

richtet. „Es giebt aber auch", schreibt Irenäus bei einer andern Gelegenheit, „einen sehr tüchtigen (ἱκανωτάτη) Brief des Polykarpus an die Philipper, aus welchem diejenigen, welche guten Willens und auf ihr Heil bedacht sind, die Form seines Glaubens und die Predigt der Wahrheit ersehen können" (Adv. haer. 3, 3, 4). Eusebius führt aus dem Briefe des hl. Polykarpus an die Philipper zwei längere Stellen an, welche von Ignatius und dessen Briefen handeln (l. c. 3, 36, 13—15), und bemerkt weiterhin, Polykarpus bediene sich in diesem Briefe einiger Zeugnisse aus dem ersten Briefe des hl. Petrus (4, 14, 9). Von andern Briefen des hl. Polykarpus ist bei Eusebius nicht die Rede. Auch Hieronymus hat über die schriftstellerische Thätigkeit des hl. Polykarpus nichts weiteres zu berichten als: Scripsit ad Philippenses valde utilem epistolam quae usque hodie in Asiae conventu legitur (De vir. ill. c. 17). Der Ausdruck „in Asiae conventu" ist etwas sonderbar; man erwartet „conventibus" Es ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich, dafs ein Brief des hl. Polykarpus in Kleinasien bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften zuweilen vorgelesen wurde und dafs diese Sitte bis in die Tage des hl. Hieronymus hinein sich erhielt [1]. Eine auffällige Redeweise liegt auch vor, wenn Hieronymus das Gerücht dementiert, er habe „sanctorum Papiae et Polycarpi volumina" übersetzt (Ep. 71, ad Lucin., c. 5). Es wäre unzulässig, zu folgern, Hieronymus habe aufser dem Philipperbriefe noch andere Schriften des hl. Polykarpus gekannt.

Es befremdet demnach nicht, dafs auch heute nur noch der Philipperbrief bekannt ist. Die sonstigen Briefe, deren Irenäus gedachte, sind zu Grunde gegangen. Der Philipperbrief aber ist nur sehr mangelhaft überliefert, insofern die griechischen Handschriften, aus einem Archetypus stammend, sämtlich stark verstümmelt sind, und das letzte Drittel des Briefes erst aus einer zwar alten, aber ungewöhnlich nachlässigen lateinischen Version ins Griechische zurückzuübersetzen ist. Polykarpus antwortet auf ein nicht mehr erhaltenes Schreiben der Gemeinde zu Philippi. Philippi zählte zu den Städten, welche Ignatius auf seinem Wege durch Macedonien berührte, und die dortigen Christen entsprachen gerne der Aufforderung des Märtyrers, den Brüdern zu Antiochien brieflich ihre Freude über das Aufhören der Christenverfolgung auszudrücken (vgl. § 12, 1). Polykarpus sollte das Glückwunschschreiben an seine Adresse befördern, und indem die Philipper dem Bischofe von Smyrna diese Bitte vortrugen, machten sie ihm auch Mitteilungen über Vorkommnisse im Schofse ihrer Gemeinde und ersuchten ihn zugleich, ihnen ein Wort

---

[1] Der Mangel an anderweitigen Zeugnissen über den gottesdienstlichen Gebrauch des Briefes berechtigt durchaus nicht zu dem Urteile Bernoullis (Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. i. B. 1895, S. 189): „Daher die Sache nur ein ganz willkürlicher Einfall des Hieronymus zu sein scheint"

der Belehrung oder Ermahnung zukommen zu lassen und ihnen eine Abschrift der Briefe des hl. Ignatius zu übersenden. Polykarpus beginnt mit Worten der Anerkennung. Es hat ihm wohlgethan, dafs die Philipper, „die Abbilder der wahren Liebe", Ignatius und seine Gefährten so liebevoll aufgenommen haben, und es erfüllt ihn mit Freude, dafs der alte Glaube der Philipper fest steht und Frucht bringt (c. 1). Er kann sie nur mahnen, auch fernerhin diesem Glauben treu zu bleiben (c. 2). Er würde es übrigens gar nicht wagen, den Philippern gute Lehren zu erteilen, wenn sie ihn nicht selbst dazu aufgefordert hätten. Hat doch der unvergleichliche Lehrmeister Paulus ihnen persönlich das Wort der Wahrheit verkündet und aus der Ferne ihnen Briefe geschrieben, in die sie nur hineinzuschauen brauchen, um in allem Guten gefördert zu werden (c. 3)[1]. Nach einigen allgemeineren Worten wendet Polykarpus sich mit besonderen Mahnungen an die Frauen und die Witwen (c. 4), die Diakonen, die Jünglinge, die Jungfrauen (c. 5) und die Priester (c. 6). Alle insgesamt bittet er, sich nicht durch Irrlehrer verführen zu lassen (c. 7) und im Hinblick auf das Beispiel der heiligen Märtyrer und ihren Lohn im Himmel auszuharren in Geduld, unerschütterlich im Glauben, unermüdet in mildthätiger Liebe (c. 8—10). Mit schmerzlicher Teilnahme verweilt er bei dem traurigen Falle eines Priesters Namens Valens zu Philippi, welcher durch Geiz und Habsucht sich des Presbyterates unwürdig gemacht hatte; durch Liebe und Gebet möge die Gemeinde versuchen, den Verirrten zurückzurufen (c. 11—12). Er verspricht dann noch, das Schreiben der Philipper nach Antiochien gelangen zu lassen, legt seinem Briefe die Briefe des hl. Ignatius, so viele er deren in Händen hat, bei und bittet um etwaige zuverlässige Nachrichten über das weitere Schicksal des hl. Ignatius und seiner Gefährten (c. 13). Empfehlungen und Grüfse bilden den Schlufs (c. 14).

Der ganze Brief ist reich geschmückt mit Citaten aus den Schriften des Neuen Testamentes und deshalb, wie schon Eusebius andeutete, für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von nicht geringer Bedeutung. Aufser den drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte sind namentlich mehrere Briefe des hl. Paulus, auch die beiden Timotheusbriefe, der erste Brief des hl. Petrus und der erste Brief des hl. Johannes benutzt. An früherer Stelle ist bereits darauf hingewiesen worden, dafs Polykarpus den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom sich gewissermafsen zum Muster genommen hat (vgl. § 11, 2). Mehrfach schliefst er sich fast wörtlich an diesen Brief an. Eine be-

[1] Wenn Polykarpus von mehreren Briefen des hl. Paulus an die Philipper spricht, so denkt er wahrscheinlich an die drei nach Macedonien gerichteten Briefe, den Philipperbrief und die beiden Thessalonicherbriefe. Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl., I. 379.

deutende litterarische Leistung stellt der Philipperbrief nicht dar. Es mangelt ihm an einheitlicher Gliederung und geordnetem Gedankenfortschritt. Sein Ruhm sind die herrlichen Sittenvorschriften. Er ist wirklich, wie Photius (Bibl. cod. 126) sagte, „überreich an vielfältiger Belehrung, mit Klarheit und Einfachheit, nach der kirchlichen Weise der Schriftauslegung“ Die Abfassung mufs bald nach dem Tode des hl. Ignatius erfolgt sein. Es wird vorausgesetzt, dafs Ignatius bereits „an dem ihm gebührenden Platze beim Herrn angelangt ist“ (c. 9, 2); es wird aber zugleich um Übermittlung etwaiger glaubwürdiger Kunde über das Ende des Märtyrers gebeten (c. 13, 2). Näheres ist also in Smyrna noch nicht bekannt gewesen.

In neuerer Zeit wurde vorübergehend bald die Echtheit des Briefes des hl. Polykarpus bestritten, bald die Einheit oder Integrität desselben geleugnet. Dauernden Beifalles konnten sich diese Versuche schon deshalb nicht erfreuen, weil sie sich gar zu deutlich als Tendenzkritik entlarvten. Der Brief des hl. Polykarpus legt, wie früher schon hervorgehoben wurde (§ 12, 5), in entscheidender Weise Zeugnis ab für die Echtheit der Briefe des hl. Ignatius. Wollten die Gegner der Ignatiusbriefe konsequent verfahren, so konnten sie nicht umhin, auf diesem oder jenem Wege das Zeugnis des Polykarpusbriefes hinwegzuräumen oder zu entkräften. Nach den einen sollte der Fälscher der Ignatiusbriefe zur Verdeckung dieser ersten Fälschung auch den Polykarpusbrief gefälscht haben; der letztere sei nichts anderes als „ein Vorwort“ oder „ein Einleitungs- und Empfehlungsschreiben“ zu den im Interesse der Begründung oder Befestigung der Episkopalgewalt erdichteten Ignatiusbriefen (Hilgenfeld u. a.). Nach den andern sollte der Fälscher der Ignatiusbriefe einen echten Polykarpusbrief seinen Zwecken dienstbar gemacht und durch Zusätze erweitert und insbesondere die auf Ignatius und seine Briefe bezüglichen Abschnitte eingeschoben haben (Ritschl u. a.). Auch Harnack hat sich nicht gescheut zu sagen: „Würde man nicht die Ignatiusbriefe für unecht halten, so würde es niemandem einfallen, in dem Polykarpusbriefe nach Interpolationen zu fahnden“, und wiederum: Für die Annahme der Unechtheit des Polykarpusbriefes giebt es „keine im Polykarpusbriefe selbst liegenden Gründe“, ist vielmehr „lediglich die Erwägung der vorausgesetzten Unechtheit der Ignatiusbriefe bestimmend“ [1]. Die Echtheit des Polykarpusbriefes ist, um alles andere beiseite zu lassen, durch die Worte des hl. Irenäus gegen jeden berechtigten Zweifel sicher gestellt, und die Unterscheidung eines echten Kernes und späterer Zuthaten ist wegen der handgreiflichen Einheit des Stiles und der gleichmäfsig über das Ganze (mit Ausnahme des 13. Kapitels) sich erstreckenden Abhängigkeit von

---

[1] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 384 und 400.

dem Korintherbriefe des hl. Klemens schlechterdings unvollziehbar. Wenn es aber möglich sein würde, den Polykarpusbrief sowohl wie die Ignatiusbriefe als unecht zu erweisen, so würden doch diese beiden Fälschungen nie auf eine und dieselbe Hand zurückgeführt werden können. Der beiderseitige Stil weist die durchgreifendste Verschiedenheit auf. Und wenn es möglich sein würde, den Fälscher der Ignatiusbriefe und den Fälscher des Polykarpusbriefes zu identifizieren, so würde es gleichwohl nicht angehen, die Briefe gewissermafsen zu einem Werke zusammenzufassen und in dem Polykarpusbriefe das „Vorwort“ zu den Ignatiusbriefen zu erblicken. Hat die Schrift den Zweck, der Episkopalverfassung gegenüber der Presbyterialverfassung zum Siege zu verhelfen, so kann nicht das Vorwort zu dieser Schrift in einem Briefe gesucht werden, in welchem wohl einmal zur Unterwürfigkeit gegen die Presbyter und Diakonen aufgefordert wird (c. 5, 3), das Wort ἐπίσκοπος aber überhaupt nicht vorkommt.

Die acht meist jüngeren Handschriften des griechischen Textes des Philipperbriefes sind schon § 10, 4, gelegentlich der Überlieferung des Barnabasbriefes, erwähnt worden. Sie sind sämtlich Kopien einer und derselben verstümmelten Vorlage und teilen daher die Eigentümlichkeit, dafs sie c. 9, 2 bei den Worten καὶ δι' ἡμᾶς ὑπό abbrechen. Für den folgenden Teil des Briefes, c. 10—14, mufs eine lateinische Übersetzung als Texteszeuge eintreten, welche jedenfalls hohen Alters ist, aber auf einem minderwertigen Originale beruht und sich manche Freiheiten oder Nachlässigkeiten gestattet und in der Folge verschiedene Entstellungen erfahren hat. Doch sind die auf Ignatius und seine Briefe bezüglichen Stellen, c. 9 und c. 13, von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36, 13—15) griechisch aufbewahrt worden. Einige kleine armenische und syrische Citate aus dem Briefe veröffentlichte P Martin bei Pitra, Analecta sacra. t. IV Paris. 1883. p. 4. 281; bezw. p. 5. 282.

Die lateinische Übersetzung des Philipperbriefes ward in Verbindung mit der lateinischen Übersetzung der längeren Rezension der Ignatiusbriefe schon von J. Faber Stapulensis, Paris 1498, herausgegeben. Den griechischen Wortlaut der cc. 1—9 veröffentlichte erst P. Halloix, Douai 1633. Der griechische Text bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum t. I. p. 309—313, ist aus Th. Smith, S. Ignatii epistolae genuinae, Oxonii 1709, der griechische Text bei Migne, PP Gr. V, 1005—1016, ist aus Hefele, Opp. Patr. apostol., ed. 3, Tub. 1847, genommen. Die neuesten und besten Ausgaben sind diejenigen von Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta. (Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. II.) Lips. 1876; Funk, Opp. Patr. apostol. t. I. Tub. 1878. 1887; Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II: S. Ignatius. S. Polycarp. London 1885. 1889. 2 vols. Zahn hat den nur lateinisch überlieferten Teil des Briefes ins Griechische zurückübersetzt; Funk hat Zahns Übersetzung an einzelnen Stellen berichtigt; Lightfoot hat eine neue Rückübersetzung gefertigt. Neue Ausgaben der alten lateinischen Übersetzung des Briefes (Migne l. c. V, 1015—1022) lieferten Zahn l. c. und Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Tüb. 1883. S. 205—212. Vgl. noch Harnack, Patristische Miscellen. III: Zu Polycarp. ad Philipp. 11: Texte und Untersuchungen u. s. w. Bd. XX, N. F. V, 3 (1900), S. 86—93.

Neuere deutsche und englische Übersetzungen des Philipperbriefes wurden schon § 7 angeführt. Englische Übersetzungen auch bei Lightfoot l. c.

II, 1051—1056; bei B. Jackson, St. Polycarp, bishop of Smyrna. London 1898. 12°. Weitere Übersetzungen sind verzeichnet bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 7—8.

Der Kampf gegen die Echtheit des Briefes scheint gegenwärtig so ziemlich aufgegeben zu sein. Die Interpolationshypothese wurde namentlich verfochten von A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. S. 584—600. Volkmar und Hilgenfeld, welch letzterer früher die völlige Unechtheit des Briefes behauptet hatte, schlossen sich Ritschl an und veranstalteten auch Ausgaben des von den angeblichen Einschiebseln „gereinigten“ Textes. Epistulam Polycarpi Smyrnaei genuinam, subiuncta interpolatione Ignatiana, recensuit G. Volkmar. Turici 1885. 4°. A. Hilgenfeld, Der Brief des Polykarpus an die Philipper: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXIX (1886). S. 180—206. Vgl. G. Volkmar, Neueres über den Polykarpusbrief und die Ignatiusfrage: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz. Bd. III (1886). S. 99—111. — Die Echtheit und Einheit des Briefes ward verteidigt in den vorhin genannten Ausgaben von Zahn, Funk und Lightfoot. Vgl. auch Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 494 bis 511. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Tüb. 1883. S. 14—42. — J. M. Cotterill, The Epistle of Polycarp to the Philippians and the Homilies of Antiochus Palaestinensis: The Journal of Philology, vol. XIX (1891), p. 241—285. C. Taylor, St. Polycarp to the Philippians: ibid. vol. XX (1892). p. 65—110. Cotterill fand in den „Pandekten“ des Mönches Antiochus von St. Saba bei Jerusalem, in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, Citate aus dem Philipperbriefe, gelangte aber durch eine ganz eigenartige Kritik der Texte zu dem Resultate, dafs Antiochus der Verfasser des Briefes sei. Eine ähnliche Kritik hatte Cotterill früher schon an den dem hl. Klemens von Rom beigelegten Briefen an die Jungfrauen verübt; s. § 11, 7. Taylor hat durch seine eingehende Widerlegung dem Einfalle Cotterills fast zu viel Ehre erwiesen.

3. Zweifelhaftes und Unechtes. — Aus einer lateinischen Katene über die vier Evangelien, welche inzwischen leider völlig verschollen ist, hat zuerst Feuardent (1596) fünf kurze Scholien unter dem Namen des hl. Polykarpus (in lateinischer Sprache) herausgegeben. Der Kompilator der Katene, vielleicht Johannes Diaconus, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, wollte diese Scholien einer Schrift des Bischofs Viktor von Capua (gest. 554), Responsionum capitula, entnommen haben. Es sind Erklärungen zu den Stellen Matth. 19, 5; 20, 23; Mark. 1, 1 ff. (über das Verhältnis der vier Evangelien zu einander); Luk. 14, 12; Joh. 17, 4. Hat Viktor von Capua diese Stücke wirklich unter Polykarps Namen eingeführt, so ist er allem Anscheine nach einer falschen Überlieferung gefolgt. Der Inhalt kann die Annahme der Echtheit nicht empfehlen, und ein Werk Polykarps, aus welchem diese Fragmente stammen könnten, ist durchaus unbekannt. Dieselben werden daher von der überwiegenden Mehrzahl der Forscher als unecht abgelehnt. Zahn[1] glaubt sie als Aussprüche Polykarps betrachten zu können, welche von einem Schüler nach der Erinnerung aufgezeichnet worden seien,

[1] Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 2. 782 f.

ähnlich jenen Aussprüchen kleinasiatischer Senioren (πρεσβύτεροι), welche Irenäus seinem Werke Adversus haereses eingeflochten hat. Doch sieht Zahn sich gezwungen, den Schlufssatz des zweiten Fragments [1] für eine spätere Zuthat zu erklären.

Dafs Polykarpus jenen πρεσβύτεροι zuzuzählen ist, welche Irenäus in dem genannten Werke gerne als Zeugen und Gewährsmänner der Überlieferung der Apostel aufruft, wird kaum bezweifelt werden können. Die Predigten des Bischofs von Smyrna hatten, wie wir schon hörten, in dem empfänglichen Gemüte des kleinen Irenäus einen unverwischbaren Eindruck hinterlassen (s. Abs. 1). Es ist indessen bei der sehr unbestimmten und fast dunkeln Art und Weise, wie Irenäus sich über jene Autoritäten ausspricht, nicht möglich, bestimmte Sätze oder Zeugnisse als Eigentum Polykarps auszuscheiden.

Schliefslich mag bemerkt sein, dafs Polykarpus auch in der pseudo-areopagitischen Litteratur eine Rolle spielt. Der siebente der zehn griechisch überlieferten Briefe des Pseudo-Areopagiten ist an den Hierarchen Polykarpus gerichtet, und im Anschlufs an diesen Brief, wie es scheint, sind später auch Briefe Polykarps erdichtet worden. Maximus Confessor spricht im Prologe seines Kommentares über die Areopagitica [2] von einem Briefe Polykarps an die Athener, in welchem des Areopagiten gedacht werde, und Suidas [3] kennt einen Brief Polykarps „an den grofsen Dionysius den Areopagiten“ Sonstige Spuren dieser Briefe sind nicht bekannt.

Die fünf lateinischen Fragmente über Stellen der Evangelien veröffentlichte Fr. Feuardent in seiner Irenäus-Ausgabe, Köln 1596 (Nachdruck 1639), in den Noten zu Iren., Adv. haer. 3, 3, 4. Ein Abdruck bei Migne, PP. Gr. V, 1025—1028. Neue Rezensionen dieser Fragmente finden sich in den Ignatius- und Polykarpus-Ausgaben von Zahn l. c. p. 171—172, von Lightfoot l. c. II, 1001—1004. — Pitra, Spicilegium Solesmense. t. I. Paris. 1852. p. 266—267, hat noch zwei weitere lateinische Fragmente unter Polykarps Namen veröffentlicht, und sie sind bei Migne l. c. V, 1027—1028 den fünf andern Stücken angereiht. Diese zwei Fragmente sind aber in keiner Weise als Eigentum Polykarps bezeugt. Pitra fand dieselben in des Johannes Diaconus Expositio in Heptateuchum; hier sind sie jedoch nicht mit Polykarps Namen versehen, sondern nur als Citate aus dem Liber responsionum des Bischofs Viktor von Capua bezeichnet, und es ist schwer verständlich, wie Pitra dazu kam, sie Polykarpus zuzuschreiben.

Irenäus beruft sich in seinem Werke Adversus haereses zur Erhärtung der katholischen Lehre gegenüber dem Gnosticismus wiederholt auf die Aussagen kleinasiatischer „Alter“, πρεσβύτεροι, welche Schüler der Apostel, insbesondere des Apostels Johannes, gewesen (2, 22, 5; 5, 5, 1; 30, 1; 33, 3;

---

[1] Dieser Satz lautet: Legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Ioannes fuisse demersus, und kann freilich wegen des Wortes legitur nicht dem hl. Polykarpus in den Mund gelegt werden.

[2] Migne, PP. Gr. IV, 17.

[3] Lexicon ex recogn. I. Bekkeri. Berolini 1854. p. 870.

36, 1). Mitunter wird auch ein einzelner Presbyter redend eingeführt. Besonders ausführliche Mitteilungen empfing Irenäus a quodam presbytero qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant — der griechische Wortlaut ist nicht erhalten (4, 27, 1. 2; 28, 1; 30, 1. 4). Über die Persönlichkeit dieser Alten lassen sich nur Vermutungen aufstellen; Polykarpus von Smyrna jedoch und sein Freund Bischof Papias von Hierapolis in Kleinphrygien, der Verfasser der „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn" (§ 40), dürften denselben mit Sicherheit beizuzählen sein; diese beiden Schüler des Apostels Johannes werden auch von Irenäus selbst, freilich nur je einmal, mit Namen angeführt (3, 3, 4 und 5, 33, 4). Die Mitteilungen des hl. Irenäus über Aussagen der Alten sind, im Anschlufs an die Überbleibsel des erwähnten Werkes des Bischofs Papias, zusammengestellt bei M. I. Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., I (1846), 47—68; Migne, PP Gr. V, 1386—1402; de Gebhardt et Harnack, Barnabae epist. Lips. 1878. p. 105—114; Funk, Opp. Patr. apostol. II (1881), 301—314; E. Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 64—71. 152—159. Über die Zeit der Alten handelt Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 333 bis 340. Im übrigen s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. VI (1900), 53—94: Die „Presbyter in Asien" nach Irenäus. Die Annahme Harnacks, Irenäus habe die Aussprüche der „Presbyter in Asien, welche noch den Johannes und die andern Apostel gesehen haben", nur aus dem mehrgenannten Werke des Bischofs Papias herübergenommen, aber keine persönliche Fühlung mit diesen Presbytern besessen, dürfte durch Zahns Ausführungen als unhaltbar erwiesen sein.

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Litteratur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120.

Erster Teil.

Die apologetische Litteratur.

§ 14. Allgemeines.

(1. Die Angriffe der Heiden. 2. Die Entgegnungen der Christen. 3. Die antijüdischen Apologien. 4. Litteratur.)

1. Die Angriffe der Heiden. — Es ist nur der natürliche Reflex der Zeitverhältnisse, wenn die kirchliche Litteratur des 2. Jahrhunderts ein vorwiegend apologetisches Gepräge zeigt. „Von den Juden werden die Christen als Fremdlinge (*ἀλλόφυλοι*) angefeindet, und von den Heiden werden sie verfolgt“ (Ep. ad Diogn. 5, 17). Durch Verleumdungen aller Art und den Spott und Hohn hervorragender Schriftsteller wird die öffentliche Meinung gegen die Christen eingenommen und aufgereizt; durch heidnische Priester, Goëten und Juden wird der Hafs der Menge zu Gewaltausbrüchen entfesselt, und der antike Staat, mit dem Polytheismus auf das Innigste verwachsen, sieht sich durch den Selbsterhaltungstrieb immer nachdrücklicher zur Ausrottung des Christentums aufgefordert.

Seit der Mitte des ersten Jahrhunderts wurden von den Kaisern selbst zu verschiedenen Malen teils direkte teils indirekte Verfolgungen über die Christen des römischen Reiches verhängt und die Statthalter der Provinzen mit gesetzlichen Vollmachten gegen die Christen ausgerüstet. Mögen manche neuere Forscher nicht mehr gerne von Christenverfolgungen im römischen Reiche reden, so ist der Ausdruck doch in seiner eigentlichsten Bedeutung festzuhalten[1]. Schon unter

[1] „Verfolgt und bestraft wurde die Christenqualität, das Bekenntnis des Christenglaubens, die Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgenossenschaft.“ J. E. Weis,

Nero ist das christliche Bekenntnis als solches, ohne Nachweis bestimmter Verbrechen im Einzelfalle, bestraft worden, und erst Konstantin hat die Christen aus dem Blutbade oder doch aus dem Zustande drückendster Unsicherheit, ja völliger Rechts- und Schutzlosigkeit herausgezogen.

Auf die Verfolgungsedikte im einzelnen einzugehen, verlohnt sich nicht. Näher liegt es an dieser Stelle, auf die Versuche litterarischer Bekämpfung des Christentums, wie sie im Laufe des 2. Jahrhunderts heidnischerseits von Fronto, Lucian und Celsus unternommen wurden, einen Blick zu werfen[1]. Der Versuch des Rhetors Fronto von Cirta, des Lehrers der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, gest. nach 175, ist freilich nicht näher bekannt. Aus der ältesten lateinischen Apologie des Christentums, dem Dialoge Octavius des Minucius Felix (c. 9, 6; 31, 2), ergiebt sich, dafs Fronto eine Rede gegen die Christen veröffentlicht und dafs er die landläufigen Verleumdungen, insbesondere thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen, ins Feld geführt hat. Wenn Schanz[2] annimmt, die Rede des Heiden Cäcilius in dem genannten Dialoge reproduziere im wesentlichen den Inhalt der Rede Frontos, so ist dies, wie später zu zeigen sein wird, nur eine sehr schlecht begründete Vermutung. Erhalten blieb die Satire des Lucianus von Samosata über das Ende des Peregrinus (*περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*) aus dem Jahre 167 Peregrinus, erst lasterhafter christlicher Priester, dann ägyptischer Ascet, dann cynischer Philosoph, sucht freiwillig den Tod in den Flammen. Die Spitze der ganzen Darstellung kehrt sich ohne Zweifel gegen die Cyniker, insbesondere den zeitgenössischen Cyniker Theagenes; zugleich aber bemüht sich der Verfasser doch auch die lichtscheue Gesellschaft der Christen nach Kräften lächerlich zu machen, wenngleich er es zu eigentlich komischer Wirkung nicht zu bringen vermag[3]. Um 178 verfafste

---

Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, Nr. 2). München 1899. S. 160.

[1] Vielleicht fällt allerdings auch die Abfassung des Romanes des Flavius Philostratus über Apollonius von Tyana noch in das 2. Jahrhundert. Es ist indessen zweifelhaft, ob dieser Roman von Haus aus eine christenfeindliche Tendenz verfolgt hat oder aber erst durch Hierokles, den Statthalter von Bithynien, zu christenfeindlichen Zwecken verwertet worden ist. Die apologetischen Schriften des Kirchenhistorikers Eusebius werden Anlafs bieten, auf Philostratus und Hierokles zurückzukommen.

[2] Gesch. der röm. Litteratur. Teil III. München 1896. S. 227. 233.

[3] Vgl. J. Bernays, Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians „Über das Lebensende des Peregrinus“ Berlin 1879. 8⁰. Die Stellung Lucians zum Christentum und seine Kenntnis christlicher Litteraturwerke beleuchtete Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 517—528. Sehr wahrscheinlich hat Lucian die Briefe des hl. Ignatius, vielleicht auch das Martyrium

der eklektische Platoniker Celsus, vielleicht zu identifizieren mit dem gleichnamigen Freunde des Lucianus, eine umfangreiche Streitschrift gegen das Christentum unter dem Titel Ἀληθὴς λόγος, „Wahrheitsgemäfser Beweis“ [1]. Die Schrift ist zu Grunde gegangen; etwa neun Zehntel des Inhaltes aber und etwa sieben Zehntel des Wortlautes sind in der Gegenschrift erhalten, welche Origenes unter Philippus Arabs (244—249) ausarbeitete. Auch die Anlage und Gliederung der Schrift läfst sich aus der Gegenschrift wieder erkennen, weil Origenes, wie er wiederholt selbst erklärt, Celsus Satz für Satz gefolgt ist. Nach den Untersuchungen Koetschaus umfafste der Wahrheitsgemäfse Beweis aufser einer längeren Einleitung vier Teile. Der erste bekämpfte das Christentum vom Standpunkte des Judentums oder des jüdischen Messiasglaubens aus. Ein Jude ward redend eingeführt und sollte den Nachweis erbringen, dafs das Christentum der jüdischen Messiasidee, welche angeblich in ihm verwirklicht sei, nicht gerecht werde. Der zweite Teil suchte vom Standpunkte des Heiden aus die jüdische Messiasidee selbst als unzulässig darzuthun und damit das Fundament des Christentums zu erschüttern. Der dritte Teil richtete sich gegen die einzelnen Glaubens- und Sittenlehren des Christentums, welche anderswoher entlehnt und verfälscht seien. Der vierte endlich enthielt eine Rechtfertigung der heidnischen Staatsreligion. Celsus hat die neue Religion mit allem möglichen Schimpfe beworfen, den Stifter derselben als gemeinen Betrüger gekennzeichnet und alles Aufserordentliche in seinem Leben und Wirken auf Erdichtung seiner ersten Anhänger zurückgeführt. Die schnelle Ausbreitung der christlichen Lehre erklärte er aus dem grofsen Eindrucke, welchen die lügenhaften Schreckbilder eines zukünftigen göttlichen Gerichtes und eines ewig brennenden Feuers auf die urteilslose Menge machten. Dem Glauben an den menschgewordenen Gott begegnete er mit der Lehre von der Jenseitigkeit Gottes, welcher nur mittelbar auf das Irdische einwirke; den Glauben an die Auferstehung des Leibes untergrub er mit der Lehre von der Nichtigkeit der Materie, welche nur eine Fortexistenz der Seele anzunehmen gestatte. Unverkennbar bekundete Celsus ausgebreitetes Wissen, vielen Scharfsinn und grofse Gewandtheit. Sein Buch stellte ein umfassendes Arsenal von Erfolg versprechenden Angriffswaffen gegen das Christentum dar.

S. Polycarpi gekannt und benutzt; vgl. E. Egli, Lucian und Polykarp: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVI (1883). S. 166—180.

[1] „Wahrheitsgemäfser Beweis“ ist jedenfalls eine zutreffendere Übersetzung als „Wahres Wort“ Etwas kühn aber ist es, wenn Wehofer (Die Apologie Justins, Rom 1897, S. 14) schreibt: „ἀληθὴς λόγος ist nichts anderes als ἀπολογία aus dem Rhetorischen ins Philosophische übersetzt, und umgekehrt ist ἀπολογία nichts anderes als der ἀληθὴς λόγος aus dem Philosophischen ins Rhetorische übertragen.“

Hat doch auch die neueste Zeit es nicht verschmäht, bei Celsus in die Schule zu gehen[1].

Fronto legte den Christen, wie vorhin bemerkt, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen zur Last. Lucianus und Celsus haben sich dieser Anklagen enthalten. Es war eine im Volksmunde umlaufende, von den meisten Apologeten des 2. Jahrhunderts bezeugte Sage, dafs die Christen bei ihren Zusammenkünften Menschen zu verzehren und im Dunkel der Nacht den gröbsten Ausschweifungen sich zu überlassen pflegten. Die Entstehung der Sage liegt zu Tage. Die Christen genossen das Fleisch und Blut des Gottmenschen und verbanden mit der Feier der heiligen Eucharistie Agapen oder Liebesmahle. Nur lateinische Apologeten gedenken der Vorwürfe der Onolatrie oder Eselsanbetung und der Verehrung der Genitalien des Priesters. Die letztere Verleumdung, deren einziger Zeuge Minucius Felix ist (Octav. c. 9, 4; 28, 10), mufs wohl auf die Sitte zurückgeführt werden, dafs die Pönitenten bei der Rekonziliation sich vor dem Priester auf die Erde warfen und des Priesters Kniee umfafsten. Der Vorwurf der Anbetung eines Esels oder Eselkopfes ist schon den Juden gemacht[2] und ohne Zweifel von den Juden erst auf die Christen übertragen worden, welch letztere in der ältesten Zeit ja vielfach als jüdische Sekte betrachtet wurden. Illustriert wird dieser Vorwurf

---

[1] Über Celsus und seinen Wahrheitsgemäfsen Beweis handelten in neuester Zeit unter andern Th. Keim, Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen. Zürich 1873. 8⁰ B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du IIe siècle. Paris 1878. 8⁰. E. Fabre, Celse et le Discours véritable Étude critico-historique. (Thèse.) Genève 1878. 8⁰. E. Pélagaud, Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant. Paris 1879. 8⁰. G. Loesche, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt? Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVII (1884). S. 257—302. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes" von Celsus: Theol. Quartalschr. Bd. LXVIII (1886). S. 302—315; in überarbeiteter Form wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen. Bd. II. Paderborn 1899. S. 152—161. O. Heine, Über Celsus' ἀληθὴς λόγος: Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum 70. Geburtstage von ehemal. Schülern dargebracht. Berlin 1888. S. 197—214. P. Koetschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XVIII (1892). S. 604 bis 632; vgl. Koetschaus Ausgabe des Werkes des Origenes gegen Celsus (Origenes' Werke Bd. I—II). Leipzig 1899. Bd. I. S. LI—LVI. J. Dräseke, Das Johannesevangelium bei Celsus: Neue kirchl. Zeitschr. Bd. IX (1898). S. 139—155. J. Fr. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz 1899. 8⁰. Einen neuen Rekonstruktionsversuch des Werkes des Celsus hat K. J. Neumann (Realencykl. f. protest. Theol. und Kirche, 3. Aufl., III, 773) in Aussicht gestellt.

[2] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., III (1898), 104. 416.

in seiner Anwendung auf die Christen, abgesehen von den Bemerkungen bei Minucius Felix (l. c. c. 9, 3; 28, 7) und Tertullian (Apol. c. 16; Ad nat. 1, 14), durch das berühmte Spottkruzifix des Palatin. Noch einen weiteren Vorwurf teilten die Christen mit den Juden. Die einen wie die andern konnten nur ihren eigenen Kultus als berechtigt anerkennen und mufsten den Götterkultus wie den Kaiserkultus prinzipiell verwerfen; sie machten sich damit der ἀθεότης, des Atheismus, der Verachtung der Götter schuldig[1]. Diese Anklage ist schon im 2. Jahrhundert stehend gewesen. „Drei Verbrechen", sagt Athenagoras (Suppl. c. 3), „werden uns vorgeworfen: Atheismus (ἀθεότης), thyesteische Mahlzeiten, ödipodeische Vermischungen." Diese Anklage ist zugleich, viel mehr als irgend eine andere Beschuldigung, von weittragender und einschneidender praktischer Bedeutung geworden. Wie der Eifer für den Kaiserkultus seit Augustus in stets wachsendem Mafse als der Gradmesser loyaler staatsbürgerlicher Gesinnung galt, so mufste die völlige Ablehnung desselben als gleichbedeutend mit Verweigerung der der Obrigkeit geschuldeten Ehrerbietung erscheinen, und wenn auch der juristische Begriff des sacrilegium (= ἱεροσυλία, Tempelraub) auf die Christen nicht anwendbar war, die Verächter der Götter wurden gleichwohl des Religionsfrevels bezichtigt und vom Volke direkt als sacrilegi geächtet. Es genügt, an die Worte Tertullians (Apol. c. 10) zu erinnern: Sacrilegii et maiestatis rei convenimur: summa haec causa, immo tota est.

2. Die Entgegnungen der Christen. — Die Verteidigungsschriften der Christen sind durchweg an eine heidnische Adresse gerichtet, wenngleich dieselben ihre Leser jedenfalls von Anfang an zumeist in christlichen Kreisen gesucht und gefunden haben. Die Verschiedenheit der Adresse im einzelnen ist nicht ganz bedeutungslos. Ein Teil der Apologien des 2. Jahrhunderts wendet sich in Form von Schutz- oder Beschwerdeschriften an das Oberhaupt des römischen Reiches selbst. So schreibt Quadratus an Hadrian, Aristides an Antoninus Pius, Athenagoras an Mark Aurel und Commodus. Sie appellieren an das Rechtsgefühl derjenigen, welche sich selbst Menschenfreunde und Philosophen nannten, und wollen vor allem darthun, dafs das Christentum auf Duldung Anspruch erheben könne, dafs die Verfolgung und Bestrafung des blofsen Namens Christ dem Gerechtigkeitssinne, dem Stolze des römischen Volkes Hohn spreche, dafs irgend welche feindseligen Absichten gegen die bestehende Ordnung den Christen durchaus ferne liegen. Andere Apologien sind an die Gesamtheit der hellenisch gebildeten Heiden gerichtet und stellen ge-

[1] Bezüglich der Juden vgl. Schürer a. a. O. III, 414 ff.

wissermafsen Ansprachen oder Mahnreden dar. Mit dem Nachweise der Grundlosigkeit jener Vorurteile, welche den Namen Christ belasten, nicht zufrieden, wollen sie vornehmlich das Ungenügende und Verkehrte der heidnischen Religiosität aufzeigen, zugleich aber auch das Zusammentreffen christlicher Glaubenslehren mit Errungenschaften der hellenischen Philosophie, insbesondere des Platonismus, hervorheben und dadurch eine gewifse Geneigtheit und Empfänglichkeit für die neue Religion wecken. Justin der Märtyrer adressiert seine Apologie an Kaiser Antoninus Pius, dessen Adoptivsöhne Mark Aurel und Lucius Verus, den heiligen Senat und das gesamte römische Volk; andere Apologeten, Tatian und die Verfasser mehrerer unter dem Namen Justins überlieferten Schriften, wenden sich direkt an „die Hellenen“ Eine dritte Gruppe von Verteidigungsschriften will in mehr privater Weise auf die Zweifel und Bedenken einzelner, dem jedesmaligen Verfasser nahe stehender Heiden Antwort geben. Dahin gehören die Bücher des Theophilus an Autolykus, der Brief an Diognet sowie auch des Minucius Felix Dialog Octavius. Ein individuelles Gepräge indessen tragen diese Schriften nur etwa insofern, als hin und wieder wenigstens persönliche Lebenserfahrungen zur Sprache kommen, insbesondere vertrauliche Herzensergüsse über das im Christentum gefundene Glück eingeschaltet werden.

Ihrer Anlage und Haltung nach erweisen sich manche Apologien als Reden im technischen Sinne, ausgearbeitet nach den Regeln der hellenischen Rhetorik oder Sophistik, welche gerade im 2. Jahrhundert neue Tage des Ruhmes und des Glanzes erlebte. Hadrian und die Antonine errichteten zu Athen und in den griechischen Städten Kleinasiens Lehrstühle für Philosophie und Rhetorik, und aus dem Schatten der Schule trat die griechische Beredsamkeit auch wieder in das Licht der Öffentlichkeit. Dafs freilich die Apologeten mit andern Mitteln arbeiteten als die Rhetoren, dafs sie nicht Prunk und Schwall, sondern sachliche Belehrung anstrebten, bedingte schon der Ernst des Gegenstandes.

Der Kern der gemeinsamen Aufgabe aller Apologien bestand in der Abwehr der herkömmlichen Anklagen. Es war nicht schwer, den Verdacht der Immoralität, des Mordes und der Unzucht, in wirkungsvoller Weise Lügen zu strafen durch den Hinweis auf die so überaus erhabene Lehre und den dieser Lehre entsprechenden fleckenlosen Lebenswandel der Christen. Um frechere Stimmen zum Schweigen zu bringen, konnte man die einzelnen Vorwürfe zurückgeben und durch Thatsachen belegen, welche die Heiden gern oder ungern eingestehen mufsten. Nec tantum refutabo, sagt Tertullian, quae nobis obiiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo qui obiiciunt (Apol. c. 4). Auch Minucius Felix ist der Ansicht, dafs nur derjenige solche Frevel glauben könne, welcher sie selbst begehen könne (nemo hoc potest

credere nisi qui possit audere, Octav. c. 30, 2). Und Athenagoras erklärt voller Entrüstung: „Wessen sie sich selbst bewufst sind und was sie auch ihren Göttern zuschieben, das bürden sie uns auf“ (Suppl. c. 34). Weiter ist man nicht gegangen; den Ursprung der Verleumdungen aufzudecken, hat man Anstand genommen. Nur Justin der Märtyrer hat den wirklichen Hergang und Verlauf des christlichen Gottesdienstes geschildert und das gröfste christliche Geheimnis vor aller Welt entschleiert (Apol. 1, 61 sqq.). Alle andern Apologeten haben sich durch die Arkandisziplin gebunden erachtet[1].

Nicht so leicht war der Vorwurf der Irreligiosität und der Staatsfeindlichkeit zurückzuweisen. Die Versicherungen, dafs die Christen auch für das Wohl des Kaisers beten (Tert., Apol. c. 30) und nicht im entferntesten an eine Revolution denken (l. c. c. 37), werden wenig Eindruck gemacht haben. Ein unbefangener und gebildeter Leser mochte sich von den Vorzügen der geistigen und monotheistischen Auffassung des Wesens Gottes überzeugen lassen, zumal der Apologet heidnische Philosophen als Bundesgenossen aufrufen konnte. Der grofsen Masse des heidnischen Publikums mufste eine Gottesverehrung ohne sichtbares Götterwesen ein unverständliches Rätsel bleiben. Dieser Masse gegenüber war von einer kühnen Offensive ein durchschlagenderer Erfolg zu erhoffen als von einer noch so gewandten Defensive. Man geifselte deshalb den Polytheismus als widernatürlich und unvernünftig, als eine Abirrung des Menschengeistes vom wahren Gott, als ein Werk der Dämonen; man zeigte, dafs die heidnischen Götter nichts anderes seien als hölzerne, steinerne, silberne und goldene Gebilde von Menschenhand oder Tiere mannigfacher Art oder im besten Falle mit allerlei menschlichen Armseligkeiten behaftete Wesen. Es war somit in der Natur der Sache selbst begründet, dafs die Verteidigungsschriften, indem sie nicht blofs Schutz-, sondern auch Trutzwaffen gebrauchten, mehr oder weniger auch Angriffsschriften wurden.

Als höheres Ziel indessen winkte jenseits des Kampfes der Friede. Manche Apologien geben über Wesen und Inhalt der christlichen Religion viel tiefere Aufklärungen, als es zur Entkräftung der Vorurteile der Gegner geboten gewesen wäre. Sie gehen auch auf das Verhältnis des Christentums zum Heidentume ein und anerkennen mit Freuden die im Heidentume beschlossenen Keime und Körner der Wahrheit. Sie reden damit einer Ausgleichung und Verschmelzung der Lehren der Vernunft mit den Lehren der Offenbarung das Wort und schaffen die Ansätze zu einer Theologie oder Glaubenswissenschaft.

[1] Vgl. oben § 7, S. 64.

Die heidnische Philosophie hat bei den Apologeten eine sehr widersprechende Beurteilung gefunden, hin und her schwankend zwischen Hochschätzung und Verachtung. Alle Apologeten aber sind für den Satz eingetreten, dafs die menschliche Forschung trüglich und mangelhaft sei, dafs die augenscheinlichen Irrwege des religiösen und philosophischen Denkens im Heidentume einen sprechenden Beweis für das Bedürfnis des Menschengeistes nach höherer Erleuchtung liefern, dafs man von den Philosophen weg sich zu den Propheten wenden müsse (Iust., Dial. c. 7). Diese Propheten, die Verfasser der heiligen Bücher der Juden, spielen in der Apologetik des 2. Jahrhunderts eine höchst bedeutsame Rolle. Die Erfüllung ihrer Weissagungen bezeugte auf der einen Seite die göttliche Sendung des Stifters des Christentums und beglaubigte auf der andern Seite die Propheten selbst als Männer Gottes. Wahre Weissagungen können nicht ohne göttliche Erleuchtung verkündigt und nicht ohne göttliches Walten verwirklicht werden (Iust., Apol. 1, 13 sqq.). Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis (Tert., Apol. c. 20). So dienen nun den Apologeten nicht der Herr und seine Wunder, nicht die Apostel und ihre Schriften, sondern die Propheten und ihre Weissagungen als Bürgen und Gewährsmänner der christlichen Lehre. Ihnen gegenüber mufsten insbesondere auch jene Heiden verstummen, welche auf das hohe Alter ihrer Religion Berufung einlegten und das hohe Alter auch geradezu als das Kriterium der wahren Religion aufstellten (antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit quantum adstruxerit vetustatis, Min. Fel., Octav. c. 6, 3). Die Propheten, antworteten die Christen, sind viel älter als irgend welche heidnischen Autoritäten; die heiligen Schriften reichen über die frühesten Anfänge griechischer Geschichte und griechischer Litteratur um Jahrhunderte weit zurück (s. namentlich Theoph., Ad Autol. 3, 16 sqq.). Ja man glaubte auch den Wahrheitsgehalt der hellenischen Philosophie auf die Schriften der Propheten als seine letzte Quelle zurückführen zu dürfen; Plato sollte der Schüler oder der Abschreiber des Moses gewesen sein: eure Philosophen haben, was sie Wahres sagen, aus unsern Propheten geschöpft (Iust., Apol. 1, 44; Min. Fel., Octav. c. 34). Indessen war diese kühne Kombination nicht gerade geboten; dafs einzelne Philosophen mitten im Todesschatten heidnischen Irrtums so nahe an die Höhe christlicher Erkenntnis hinangelangen konnten, liefs sich auch auf anderm Wege erklären. Die Menschenseele selbst ist von Natur aus eine Christin (testimonium animae naturaliter christianae, Tert., Apol. c. 17); das natürliche Vernunftlicht ist ein Strahl jener Sonne, jenes göttlichen Logos, welcher in Christus in seiner ganzen Fülle erschien (Iust., Apol. 1, 46; 2, 13); Vernunft und Offenbarung, Wissenschaft und Glaube fördern und ergänzen sich wechselseitig. Das Heidentum erscheint demnach als ein

Abfall von der Wahrheit zum Irrtum, von dem Wesen zum Schatten. Alles Wahre hingegen ist christlich, und das Christentum ist die Wahrheit schlechthin[1].

3. Die antijüdischen Apologien. — Die Apologien des Christentums gegenüber dem Judentume stehen schon der Zahl und dem Umfange nach hinter den an die Adresse der Heiden gerichteten Schriften weit zurück. Aus dem 2. Jahrhunderte sind zwei solcher Apologien bekannt: Aristons Streitrede zwischen Iason und Papiskus über Christus, und Justins des Märtyrers grofser Dialog mit dem Juden Tryphon. Man hat die Beobachtung gemacht, dafs auch in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformationszeit und darüber hinaus die Verteidigung des Christenglaubens wider die Juden hauptsächlich in der Form des Dialoges geführt wurde, während im Kampfe mit dem Heidentume der Monolog oder die Schutzrede vorherrschte[2]. Die Erklärung wird darin zu suchen sein, dafs zu zweckentsprechender Entfaltung eines Kampfgespräches ein gemeinsamer Boden gefordert wird, wie ihn für den Christen und den Juden der Glaube an den einen Gott und an die Göttlichkeit der Schriften des Alten Testamentes darbot[3]. Das Verständnis des Alten Testamentes, insbesondere die Auffassung der messianischen Weissagungen bildete naturgemäfs den Angelpunkt, um welchen der Streit zwischen Christen und Juden sich drehte. War der Messias erschienen, so war damit auch der Wendepunkt der göttlichen Heilsökonomie vom Partikularismus zum Universalismus eingetreten, der Neue Bund eröffnet und der Alte aufgehoben. Übrigens sind die antijüdischen Apologien der älteren Zeit weit weniger als die antihellenischen Schriften aus dem Leben und der Wirklichkeit geschöpft. Die Disputation ist im allgemeinen nur ein litterarischer Kunstgriff. Die Heidenkirche selbst fühlte das Bedürfnis, sich über die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum Rechenschaft zu geben, sich in der Überzeugung zu bestärken, dafs der Alte Bund vorbildlich auf den Neuen hinweise und vorbereitend ihm entgegenführe. Einem Juden wurde die Aufgabe zugeschoben, den Christen den Titel des wahren Israel streitig zu machen, und seinen meist recht unzulänglichen Argumenten gegenüber hatte

---

[1] Systematische Zusammenstellungen der Grundgedanken der alten Apologien lieferten G. Schmitt, Die Apologien der drei ersten Jahrhunderte. Mainz 1890; J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte. Würzburg 1890.

[2] Vgl. O. Zöckler, Der Dialog im Dienste der Apologetik. Gütersloh 1894.

[3] Wenn Minucius Felix für seine antihellenische Apologie die Form eines Dialoges wählt, so bleibt zu beachten, dafs die streitenden Personen, der Christ Oktavius und der Heide Cäcilius, insofern sich auf einer gemeinsamen Basis bewegen, als sie beide mit Minucius eng befreundet sind.

der Vertreter des Christentums den siegreichen Nachweis zu erbringen, dafs der Glaube an die Propheten den Glauben an Christus fordere, der Mosaismus nur vorübergehende Geltung besessen habe, die Knospe des Alten Bundes im Neuen Bunde zur vollen Blüte entfaltet sei [1].

4. Litteratur. — Eine Sammelausgabe der Schriften der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts lieferte zuerst Fédéric Morel, Paris 1615. 2°; wiederholt Paris 1636 und Köln oder vielmehr Wittenberg 1686. Hier waren Justin der Märtyrer, Athenagoras, Theophilus, Tatian und Hermias zu einem corpus apologetarum vereinigt. Näheres über die Ausgabe bei de Otto, Corpus apolog. vol. I. ed. 3. p. XXXVI sqq.; über den Herausgeber vgl. die Nouvelle Biographie générale. t. XXXVI. Paris 1861. col. 519 s. Einen bedeutsamen Fortschritt in der Kritik und der Erklärung des Textes begründete die Ausgabe des Mauriners Pr. Maran (gest. 1762). Sie umfafste ganz dieselben Autoren. Der Titel lautet: S. P N. Iustini philosophi et martyris opera quae exstant omnia; nec non Tatiani adversus Graecos Oratio; Athenagorae philosophi Atheniensis Legatio pro Christianis; S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycum libri; Hermiae philosophi Irrisio gentilium philosophorum; item in Appendice supposita Iustino opera cum actis illius martyrii et excerptis operum deperditorum eiusdem Iustini et Tatiani et Theophili; cum mss. codd. collata, ac novis interpretationibus, notis, admonitionibus et praefatione illustrata, cum indicibus copiosis; opera et studio unius ex monachis Congregationis S. Mauri [D. Prudentii Marani]. Paris. 1742. 2°. Venet. 1747. Eine neue Ausgabe, Jena 1847—1872 in 9 Oktavbänden, ausgezeichnet durch gewissenhafte Prolegomena und eine reichhaltige Adnotatio, verdanken wir J. C. Th. v. Otto. Die Werke Justins hatte v. Otto auch schon 1842—1843 herausgegeben; 1876—1881 erschienen dieselben in 3. Aufl. S. Iustini phil. et mart. opera. Recensuit, prolegomenis, adnotatione ac versione instruxit indicesque adiecit I. C. Th. Otto. Praefatus est L. F. O. Baumgarten-Crusius. Ienae 1842—1843. 3 voll. 8°. Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit I. C. Th. Eques de Otto. 9 voll. 8°. Vol. I—V: S. Iustini phil. et mart. opera quae feruntur omnia (Vol. I—II = Iust. opp. t. I. pars 1—2: Opera Iustini indubitata. Vol. III = Iust. opp. t. II: Opera Iustini addubitata. Fragmenta operum deperditorum. Acta martyrii. Vol. IV—V = Iust. opp. t. III. pars 1—2: Opera Iustini subditicia). Ed. alt. Ienae 1847—1850. Ed. tertia 1876—1881. Vol. VI: Tatiani Oratio ad Graecos. Ienae 1851. Vol. VII: Athenagorae phil. Athen. opera. 1857. Vol. VIII: Theophili episc. Antioch. ad Autolycum ll. 3. 1861. Vol. IX: Hermiae phil. Irrisio gentil. philosophorum. Apologetarum Quadrati, Aristidis, Aristonis, Miltiadis, Melitonis, Apollinaris reliquiae. 1872.

Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I (Justinus, Tatian) und t. II (Athenagoras, Hermias, Theophilus), hat den Text der Schriften der Apologeten der Ausgabe Marans entnommen. Eben diese Ausgabe ist auch mit nur geringen Änderungen bezw. Verbesserungen bei Migne, PP. Gr. VI, abgedruckt. Doch folgt dem Abdrucke col. 1705—1816 eine wertvolle Beilage: Ioannis Henrici Nolte Coniecturae et emendationes in omnes huius voluminis scriptores, et variantes codicum ab ipso denuo collatorum lectiones, qui et scholia in Iustinum maximam partem inedita, in Tatianum emendatius, in Athena-

[1] Vgl. G. Schmitt a. a. O. S. 110 ff.; J. Zahn a. a. O. S. 13 ff.

goram nunc primum edenda curavit. Nolte bietet eine ungleich genauere Kollation der Pariser Handschriften als v. Otto in der vorhin genannten Ausgabe.

Harnack und v. Gebhardt haben den Beweis erbracht, dafs der weitaus gröfsere Teil der auf uns gekommenen Handschriften griechischer Apologien aus dem 2. und 3. Jahrhundert, ausgenommen die Schriften des hl. Justinus, die drei Bücher des Theophilus ad Autolycum und die Irrisio des Hermias, unmittelbar oder mittelbar aus einer und derselben Vorlage geflossen, und dafs diese Vorlage in dem sog. Arethas-Codex der Nationalbibliothek zu Paris (cod. Paris. gr. 451), welcher im Auftrage des Erzbischofs Arethas von Cäsarea im Jahre 914 geschrieben wurde, uns noch, wenn auch nicht mehr unversehrt, erhalten ist. Ursprünglich bildete der Arethas-Codex ein corpus apologetarum der ältesten Zeit bis auf Eusebius. Inzwischen sind namentlich die die Apologie Tatians enthaltenden Quaternionen verloren gegangen. Siehe A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. I. Heft 1—2. Leipzig 1882. O. v. Gebhardt, Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. 1. Der Arethascodex Paris. gr. 451: ebd. Bd. I. Heft 3. 1883. S. 154—196. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Überlieferung über die griechischen Apologeten des Christentums im 2. Jahrhundert und ihr neuester Censor [Harnack]: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVI (1883). S. 1—45. St. Ostroumow, Kritik der Zeugnisse des Eusebius von Cäsarea und des hl. Hieronymus von Stridon über die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts. (Russisch.) Moskau 1886. 8°. (Ostroumows Schrift ist im wesentlichen eine Revision der auf Eusebius und Hieronymus entfallenden Abschnitte der Arbeit Harnacks über die Überlieferung der griechischen Apologeten; siehe Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1887, Sp. 221 f.)

Mit dieser Entdeckung sind der Texteskritik der fraglichen Apologien neue Bahnen gewiesen. Der vierte Band der Texte und Untersuchungen u. s. f. sollte eine Rezension der griechischen Apologeten mit kurzem sprachlichen Kommentar und Registern bringen. Es erschienen drei Hefte: Tatiani oratio ad Graecos. Rec. Ed. Schwartz. 1888 (Heft 1); Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Rec. Ed. Schwartz. 1891 (Heft 2); Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes von E. Hennecke. 1893 (Heft 3). Das Inhaltsverzeichnis des Bandes schliefst mit den Worten: „Von der Veröffentlichung der für Band IV bisher noch in Aussicht genommenen: Theophili libri tres ad Autolycum und Iustini martyris Apologia et Dialogus cum Tryphone Iudaeo, wird an dieser Stelle abgesehen, weil die von der königl. preufs. Akademie der Wissenschaften geplante Ausgabe der griechischen altchristlichen Schriftsteller auch diese Stücke wird umfassen müssen."

Über die Apologeten im allgemeinen handeln K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie. Schaffhausen 1861—1867 5 Bde. 8° Der erste Band erörtert die christliche Polemik gegen Judentum, Heidentum, gnostische und manichäische Irrtümer. J. Donaldson, A critical history of Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene council. Vol. II—III. The Apologists. London 1866. 8°. Ἰ. Μοσχάκης Μελέται περὶ τῶν χριστιανῶν Ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος, ἐν Ἀθήναις 1876. 8°. H. Dembowski, Die Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts. Teil I: Die Apologie Tatians. Leipzig 1878. 8°. R. Mariano, Le apologie nei primi

tre secoli della chiesa; le cagioni e gli effetti: saggio critico-storico. Napoli 1888. 8°. G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung. Von der theol. Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift. Mainz 1890. 8° J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt. Von der theol. Fakultät der Universität Würzburg (1884/85) gekrönte Preisschrift. Würzburg 1890. 8°. G. Mayer, Die altkirchliche Apologetik in ihrer normativen Bedeutung: Neue kirchl. Zeitschr. Bd. III (1892). S. 572—587.

Über die antijüdischen Apologien im besondern s. Harnack, Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche (Texte und Untersuchungen u. s. f. I, 3 [1883], S. 1—136) S. 56—74. A. C. Mc Giffert, A Dialogue between a Christian and a Jew, entitled ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα. (Inaug. diss.) New York 1889. 8°. p. 1—47. O. Zöckler, Der Dialog im Dienste der Apologetik. [Aus „Beweis des Glaubens“.] Gütersloh 1894. 8°. S. 8—24. Vgl. etwa R. Hirzel, Der Dialog. Ein litterarhistorischer Versuch. Leipzig 1895. 2 Bde. 8°. C. Siegfried, Festrede, gehalten in der Universitätskirche zu Jena zur akademischen Preisverteilung am 15. Juni 1895. (Geschichtliche Betrachtung des Ursprungs und der Entwicklung des Gegensatzes zwischen Christentum und Judentum.) Jena 1895. 4°.

§ 15. Quadratus.

Quadratus (Kodratus), der älteste Apologet des Christentums, ist uns nur aus einigen Angaben bei Eusebius bekannt. In der Chronik (ad a. Abr. 2140)[1] nennt Eusebius den Apologeten einen Schüler der Apostel; in der Kirchengeschichte (4, 3) verzichtet er auf jede nähere Kennzeichnung seiner Person. An andern Stellen der Kirchengeschichte erwähnt Eusebius eines Apostelschülers Quadratus, welcher die Gabe der Prophetie besafs und allem Anscheine nach in Kleinasien lebte (3, 37, 1; 5, 17, 2), sowie auch eines Bischofs Quadratus von Athen (4, 23, 3). Es war jedoch ohne Zweifel ein Irrtum, wenn Hieronymus (De vir. ill. c. 19; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) den Apologeten Quadratus mit dem Bischof Quadratus von Athen zu einer Person verschmelzen zu dürfen glaubte. Der Apologet wird nicht Bischof und der Bischof wird nicht Apostelschüler genannt; der Apologet ist Zeitgenosse des Kaisers Hadrian (117—138) und der Bischof ist Zeitgenosse des Kaisers Mark Aurel (161—180). Nicht ohne Grund aber ist in alter und neuer Zeit vielfach die Identität des Apologeten Quadratus mit dem Propheten gleichen Namens behauptet worden[2]. Der eine wie der andere erhält das Prädikat eines Apostelschülers, beide scheinen derselben Zeit anzugehören, und die Annahme, auch der

---

[1] Eus., Chron. Ed. Schoene II, 166.

[2] So namentlich auch von Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 41 ff.

Apologet habe seinen Wohnsitz in Kleinasien gehabt, unterliegt keiner Schwierigkeit. Andere Forscher indessen haben der Meinung den Vorzug gegeben, es sei bei Eusebius von drei verschiedenen Trägern des Namens Quadratus die Rede[1].

Von dem Apologeten Quadratus berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 3), derselbe habe Kaiser Hadrian eine Schutzschrift für die christliche Religion überreicht, „weil einige schlechte Menschen die Unsrigen zu belästigen versuchten“ In der armenischen Übersetzung der Eusebianischen Chronik wird der Überreichung dieser Schutzschrift zum Jahre 2140 Abrahams, d. i. 124 n. Chr. (in einer Handschrift allerdings zum Jahre 2141, bezw. 125), in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus wird derselben zum Jahre 2142 bezw. 126 gedacht. Die Notiz lautet bei dem Armenier: Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas. Die Angabe, auch der christliche Philosoph Aristides aus Athen habe Hadrian eine Apologie übergeben, hat sich nun freilich durch die Entdeckung der syrischen Übersetzung der Aristides-Apologie als unrichtig oder doch höchst zweifelhaft erwiesen. Nach der Überschrift der syrischen Übersetzung ist diese Apologie, wie wir noch hören werden, höchst wahrscheinlich nicht an Hadrian, sondern an seinen Nachfolger Antoninus Pius (138—161) gerichtet gewesen. Es war indessen zu weit gegangen, wenn der Entdecker der Aristides-Apologie nun auch bezüglich der Quadratus-Apologie einen Irrtum bei Eusebius annehmen wollte und vermutete, auch diese Apologie sei Antoninus Pius übergeben worden[2]. Aus der Fehlerhaftigkeit der einen Angabe folgt noch nicht die Fehlerhaftigkeit der andern, und Eusebius ist in dem einen Falle genauer unterrichtet gewesen als in dem andern. Er erklärt ausdrücklich, dafs er die Quadratus-Apologie selbst in Händen gehabt habe, während er gleichzeitig wenigstens andeutet, dafs er die Aristides-Apologie nicht aus eigener Lektüre kannte (Hist. eccl. 4, 3). Darf demnach Hadrian mit Sicherheit als der Adressat der Apologie gelten, so mufs andererseits zugestanden werden, dafs sich das Jahr und der Ort der Überreichung nicht mehr feststellen lassen. Allerdings hat bereits Hieronymus geglaubt, Quadratus habe seine Apologie gelegentlich eines Aufenthaltes Hadrians zu Athen überreicht (De vir. ill. c. 19), und noch in neuester Zeit hat man zur Bestimmung des Datums der Überreichung die anderweitig bezeugte Thatsache zu Hilfe genommen, dafs Hadrian vom Herbst 125 bis Sommer 126 und wiederum vom Frühsommer 129 bis

---

[1] So insbesondere auch v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. Münster i. W. 1894. S. 55 f.

[2] J. Rendel Harris, The Apology of Aristides (Texts and Studies, edited by Robinson I, 1). Cambridge 1891. p. 10 ff.

Frühling 130 zu Athen geweilt hat[1]. Allein die Voraussetzung, die Überreichung der Apologie sei zu Athen erfolgt, steht und fällt mit der schon als unzutreffend bezeichneten Identifizierung des Apologeten Quadratus mit dem Bischofe Quadratus von Athen. Hieronymus hat anerkanntermafsen alle seine Mitteilungen aus Eusebius entlehnt oder erschlossen. Ausschlaggebend sind lediglich die Worte des Kirchenhistorikers selbst. Wenn Eusebius in der Chronik kurz vor der Notiz über die Überreichung der Apologie einen Aufenthalt Hadrians zu Athen vermerkt, so giebt dieser Umstand durchaus kein Recht, in der angedeuteten Weise einen sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Angaben herzustellen. Eher, viel eher, dürfte man in den Worten: Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis, eine Andeutung finden, dafs Quadratus nicht zu Athen gelebt habe, weil eben nur Aristides als Athener bezeichnet wird, nicht auch Quadratus. Dazu kommt das Zeugnis der Kirchengeschichte. Der Wohnort des Propheten Quadratus, dessen Identifizierung mit dem Apologeten Quadratus sich, wie gesagt, sehr empfiehlt, ist mit gröfster Wahrscheinlichkeit nach Kleinasien zu verlegen.

Auf den Inhalt der Apologie ist Eusebius leider nicht näher eingegangen. Nachdem er bemerkt, die Schrift lege in glänzender Weise von der Einsicht des Verfassers und seiner apostolischen Rechtgläubigkeit Zeugnis ab, führt er einige Zeilen an, aus welchen das hohe Alter des Verfassers erhelle. In diesen Zeilen bezeugt Quadratus, einige von denen, welche der Herr von Krankheiten heilte oder von den Toten auferweckte, hätten bis auf seine Zeit gelebt. Ganz übereinstimmend heifst es in einem Fragmente des Bischofs Papias von Hierapolis, die von Christus Auferweckten hätten bis in die Tage Hadrians hinein gelebt[2]. Hieronymus fufst, wie schon bemerkt, auf Eusebius und hat die Apologie selbst nicht gesehen. Um die Wende des 6. Jahrhunderts hat Bischof Eusebius von Thessalonike in einem verloren gegangenen Werke gegen die Aphthartodoketen sich auf einen Quadratus berufen (Photius, Cod. 162). Sehr wahrscheinlich ist der Apologet Quadratus gemeint; ob aber die Apologie selbst oder nur das Citat bei dem Kirchenhistoriker Eusebius benutzt ist, bleibt zweifelhaft. Weitere Spuren der Apologie lassen sich nicht nachweisen.

---

[1] Siehe J. Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian (Abhandlungen des archäol.-epigraph. Seminars der Universität Wien II). Wien 1881. S. 42 ff.

[2] Das Fragment ward herausgegeben von de Boor in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. V, 2 (1888), 170. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 270 f.) glaubt annehmen zu dürfen, dafs Papias seine Notiz aus Quadratus geschöpft habe. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, irgend ein Beweis für die Wahrscheinlichkeit ist nicht zu erbringen.

Die Nachrichten über den Apologeten Quadratus und andere Quadratus des christlichen Altertums sind zusammengestellt bei Routh, Reliquiae Sacrae. Ed. alt. vol. I. Oxon. 1846. p. 69—79: de Otto, Corpus apologetarum christ. vol. IX. Ienae 1872. p. 333—341. Bei v. Otto ist auch von einem Märtyrer Quadratus „unter Decius und Valerianus" die Rede; vgl. G. Henschenius, De sanctis martyribus Codrato seu Quadrato, Saturnino, Rufino et sociis Nicomediae et vicinis locis: Acta Sanctorum Maii. t. II. Venetiis 1738. p. 362—363. Die Akten dieses Märtyrers, welche schon längst in slavischer Übersetzung vorlagen (vgl. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 901), sind inzwischen im griechischen Texte herausgegeben worden. Siehe Analecta Bollandiana. t. I. Paris. 1882. p. 447 ad 469: S. Codrati s. Quadrati martyris acta integra nunc primum edita ex cod. Leidensi graeco suppleto versione slavica. Der hier fehlende Schlufs des griechischen Textes wurde nach einer Oxforder Handschrift nachgetragen in den Analecta Boll. t. XV Paris. 1896. p. 160. Der ganze griechische Text ward nach dieser Oxforder Handschrift veröffentlicht von Schmidt, Martyrium des Kodratus: Archiv f. slavische Philologie. Bd. XVIII. Berlin 1896. S. 172—182. Die Frage, inwieweit diese Quadratus-Akten geschichtliches Material enthalten und inwieweit sie blofse Ausschmückungen oder Umdeutungen der Quadratus-Angaben bei Eusebius bieten, bleibt noch zu untersuchen; vgl. Bonwetsch in den Götting. gel. Anzeigen vom 22. Nov. 1882. S. 1489—1490.

In armenischer Sprache existiert ein „Brief, welchen Jakobus, der Bischof von Jerusalem, an Quadratus sandte, damit er ihm zeige, welchen [Befehl] der Kaiser Tiberius gegeben habe wegen der Juden, die Christus ans Kreuz geschlagen hatten" (armenisch herausgegeben von J. Dashian, Wien 1896; ins Deutsche übersetzt von P. Vetter in der Litt. Rundschau, Jahrg. 1896, Sp. 259 f.). Der Adressat dieses Briefes, Quadratus, ist allem Anscheine nach ein Doppelgänger des Apologeten Quadratus. Jakobus bezeichnet ihn als einen Eiferer für die Predigt des Evangeliums Christi und einen Streiter gegen Juden und Heiden und bringt ihn zugleich in nahe Beziehungen zu einem Aristides („ich erwarte und hoffe," schreibt Jakobus, „dafs du mir über diese Gegenstände schreibst durch Vermittlung des Aristides"). Es ward vorhin bemerkt, dafs die Apologeten Quadratus und Aristides schon in der frühesten noch erhaltenen Tradition, bei Eus., Chron. ad a. Abr. 2140, nebeneinander genannt werden. In jenem Briefe werden sie in die Tage der Apostel versetzt, weil Quadratus bei Eusebius Apostelschüler heifst, und Rom gilt als ihr Aufenthaltsort, weil sie laut Eusebius dem römischen Kaiser Bittschriften überreicht haben. Vgl. Zahn, Forschungen u. s. w. VI, 42.

Über den Apologeten Quadratus siehe Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten (Texte und Untersuchungen u. s. w. I, 1—2). Leipzig 1882. S. 100—109. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums: Neue kirchliche Zeitschrift. Bd. II (1891). S. 281—287. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 95 f.; II, 1, 269—271. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 41—53: Quadratus der Prophet und Apologet.

§ 16. Aristides von Athen.

(1. Die Überlieferung. 2. Die Apologie. 3. Die Apologie. Fortsetzung. 4. Die Homilie und das Brieffragment.)

1. Die Überlieferung. — In Verbindung mit der Apologie des Quadratus wird bei Eusebius zweimal eine gleichfalls an Kaiser Hadrian gerichtete Apologie des christlichen Philosophen Aristides

von Athen erwähnt. An der ersten Stelle (Chron. ad a. Abr. 2140) wird Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis genannt; an der zweiten Stelle (Hist. eccl. 4, 3. 3) heifst er einfach „ein treuer Anhänger unserer Religion“ Über die Apologie selbst fafst Eusebius sich äufserst kurz, und das Wenige, was er sagt, wird sich im Verlaufe noch als ungenau oder unrichtig erweisen. Er hat die Schrift allem Anscheine nach nicht selbst eingesehen [1], wenngleich dieselbe sich, wie er ausdrücklich bemerkt, damals noch in vieler Händen befand. Hieronymus (De vir. ill. c. 20; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) hat Eusebs Andeutungen wiederholt und auf Grund von Mutmafsungen etwas abgerundet und erweitert. Eine selbständige Kenntnis der Apologie hat auch er nicht besessen. Diese Notizen bei Eusebius und Hieronymus waren die einzige Quelle unseres Wissens um Aristides, und die Apologie galt allgemein als spurlos untergegangen, bis die Mechitaristen auf San Lazzaro 1878 in armenischer Sprache ein apologetisches Fragment mit der Aufschrift „An den Kaiser Hadrian“ und eine Homilie „Zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten“ veröffentlichten, welche beide den Namen des „Philosophen Aristides von Athen“ führen. Die Homilie, welche aus den Worten Luk. 23, 43 die Gottheit des Herrn zu erweisen sucht, wurde freilich von der Mehrzahl der Forscher aus inneren Gründen als unecht verworfen oder doch als verdächtig bezeichnet. Das apologetische Fragment hingegen, welches im ersten Teile von dem Wesen Gottes und im zweiten Teile von den in vier Stämme, Barbaren, Griechen, Juden, Christen, zerfallenden Geschlechtern der Menschen handelt, wurde von den meisten als Bruchstück einer armenischen Übersetzung der Apologie des Aristides anerkannt, und dieses Urteil sollte in ganz unerwarteter Weise bestätigt werden. Im Frühjahr 1889 entdeckte Rendel Harris in dem Katharinenkloster am Sinai, welchem Tischendorf einst den Cod. Sinaiticus entführte, einen syrischen Text der Apologie des Aristides, und dieser syrische Text setzte Armitage Robinson in den Stand, der erstaunten Welt den Nachweis zu liefern, dafs auch ein griechischer Text der Apologie nicht blofs noch erhalten, sondern auch schon längst gedruckt sei, und zwar in dem berühmten geistlichen Romane „Barlaam und Joasaph“ Joasaph, ein indischer Königssohn, wird in diesem Romane, der christlichen Bearbeitung einer indischen Legende über den Stifter des Buddhismus, durch den christlichen Mönch Barlaam für das Christentum gewonnen. Ein heidnischer Einsiedler Namens Nachor, welcher dem christlichen Mönche zum Verwechseln ähnlich sieht, soll den Prinzen in seinem Glauben

---

[1] Siehe vorhin, § 15, die Kritik der Angaben Eusebs über die Quadratus-Apologie. Vgl. Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f., Teil V, Erlangen und Leipzig 1893, S. 248 ff.

erschüttern, indem er als vermeintlicher Barlaam in öffentlicher Versammlung eine Rede gegen das Christentum hält. Der Prinz wird jedoch durch ein Traumgesicht über das Gaukelspiel aufgeklärt, und seine Drohworte bewirken an Nachor das Wunder Balaams, oder wie der Erzähler sagt, der Eselin Balaams. Nachor hält eine Rede zu Gunsten des Christentums, und diese Rede (c. 26—27) ist die Apologie des christlichen Philosophen Aristides von Athen [1]

Die Apologie liegt demnach in drei Rezensionen vor: griechisch, syrisch und zum Teil auch armenisch. Die Legende, welche den griechischen Text darbot, ist in der ersten Hälfte des 7 Jahrhunderts, um 630, von einem Mönche Johannes von St. Saba bei Jerusalem verfafst worden. Die Handschrift des Katharinenklosters, welche die syrische Übersetzung gerettet hat, wird dem 6. oder 7 Jahrhundert zugewiesen, und die Übersetzung selbst dürfte etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammen. Das armenische Fragment ward von den Mechitaristen einer Handschrift des 10. Jahrhunderts entnommen und später von Conybeare in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts aufgefunden. Das Alter der Übersetzung, welche direkt aus dem Griechischen geflossen ist, hat sich bisher nicht genauer bestimmen lassen [2] Diese

---

[1] Der griechische Text des Romans Barlaam und Joasaph ward zuerst herausgegeben durch I. Fr. Boissonade, Anecdota Graeca. vol. IV Paris. 1832. p. 1 ad 365, und ist nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP. Gr. XCVI, 859 ad 1240, unter den Werken des hl. Johannes von Damaskus. Eine zweite, vermeintlich die erste, Ausgabe des griechischen Textes besorgte S. Kechajoglos. Athen 1884. Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes veröffentlichte Fr. Liebrecht, Münster 1847. Näheres über das Buch und seine mannigfaltigen Bearbeitungen in morgenländischen und abendländischen Sprachen bei E. Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle 1884; H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris 1886; E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-litterargeschichtliche Studie. München 1893 (Abhandlungen der k. bayer. Akad. d. Wiss. Kl. I. Bd. XX. Abt. 1). Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl., S. 886—891.

[2] Seeberg (bei Zahn a. a. O. V, 208. 246) äufserte die Vermutung, es sei wohl nicht die ganze Apologie, sondern nur das noch erhaltene Fragment, etwa als Bestandteil einer patristischen Anthologie, nach Armenien gekommen. Inzwischen sind indessen in der altarmenischen Litteratur einige Citate aus der Apologie aufgezeigt worden, welche zum Teil nicht mehr in den Bereich des Fragmentes fallen; siehe Vetter in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXXVI (1894), S. 529 ff. Anklänge an die Apologie finden sich schon in der unter dem Namen des hl. Gregor des Erleuchters überlieferten, nach Vetter dem hl. Mesrop (gest. 441) zuzuweisenden Homiliensammlung. Deutlichere Spuren einer Benutzung der Apologie enthält die von Eznik, einem Schüler Mesrops, verfafste „Widerlegung der Sekten" Vetter ist geneigt, die Existenz einer armenischen Übersetzung der ganzen Apologie anzunehmen und die Entstehung derselben in das 5. Jahrhundert zu setzen. Dem 5. Jahrhundert gehört die grofse Mehrzahl der Übersetzungen aus dem Griechischen in das Armenische an. — In der 1897 zu Moskau in russischer Sprache erschienenen

drei Texteszeugen stimmen nun zwar im grofsen und ganzen überein, gehen aber in manchen Einzelheiten und namentlich auch in der Anordnung kleinerer Abschnitte so weit auseinander, dafs sich die Frage erhebt, welcher Zeuge das Original am treuesten wiedergebe. Robinson trat mit der bei einem Entdecker unschwer verständlichen Zuversicht für die Ursprünglichkeit und relative Unversehrtheit des griechischen Textes ein, wurde aber durch spätere, weniger beteiligte Kritiker, insbesondere durch Seeberg und Hennecke, in schlagender Weise des Irrtums überführt. Der griechische Text ist eine freie Überarbeitung des Originals; zum Zweck der Verwendung für die Legende sind eine Reihe von Kürzungen und Umstellungen vorgenommen und altertümliche Ausdrücke und Wendungen sind durch neuere Formeln ersetzt worden. Die syrische Übersetzung hingegen ist ein zuverlässiges Abbild der ursprünglichen Fassung, mag sie sich auch hin und wieder eine kleine Freiheit gestatten oder auch ein kleines Versehen zu Schulden kommen lassen. Mufs deshalb der Versuch, die Apologie wiederherzustellen, den syrischen Text zur Grundlage nehmen, so leistet natürlich doch auch die griechische Rezension sehr wertvolle Dienste, weil sie immerhin verschiedene Stücke des echten Textes aufbewahrt hat und damit zugleich einen Einblick in die Diktion und den Wortschatz des Originals gestattet. An manchen Stellen läfst sich infolgedessen die syrische Übersetzung mit ziemlicher Sicherheit in die Sprache des Verfassers zurückübertragen. Das armenische Fragment kann schon als Fragment nur eine untergeordnete Bedeutung beanspruchen, und die armenische Version bekundet auch eine weitergehende Freiheit als die syrische.

Die armenische Homilie „Zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten" ist bisher in einer Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts und (in Verbindung mit dem Fragmente der Apologie) in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts nachgewiesen worden. Endlich wäre zu erwähnen, dafs Martin 1883 aus einer Pariser Handschrift vom Jahre 1704 ein nur wenige Zeilen umfassendes armenisches Fragment ans Licht zog, welches überschrieben ist „Aus dem Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides"

Das armenische Fragment der Apologie und die armenische Homilie liefsen die Mechitaristen unter dem Titel S. Aristidis philosophi Atheniensis

---

Schrift von N. O. Emin: „Übersetzungen und Aufsätze zur armenischen geistlichen Litteratur", findet sich laut K. Krumbacher (Byzantinische Zeitschr. Bd. VI [1897], S. 622 f.) auch „ein Fragment aus der Apologie des Aristides (S. 249—255)" Allem Anscheine nach wird das Fragment nicht armenisch, sondern in russischer Übersetzung mitgeteilt. Es handelt sich aber auch wohl nicht um „ein neues armenisches Fragment" (Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, I [1900], 208), sondern um das von den Mechitaristen herausgegebene Fragment.

sermones duo, Venedig 1878, 8°, erscheinen. Die Aufschrift des zweiten sermo, der Homilie, lautet in der Handschrift (aus dem 12. oder 13. Jahrhundert) nicht „von Aristäus", wie die Ausgabe besagt, sondern „von Aristides", wie P. Vetter in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXIV (1882), S. 126, bezeugte. Deutsche Übersetzungen beider Stücke gaben Fr. Sasse in der Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. III (1879), S. 612—618 (vgl. S. 816); F. v. Himpel in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXII (1880), S. 109—127. Sonstige Litteratur zu diesen beiden armenischen Stücken verzeichnet v. Himpel in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl.) s. v. Aristides. Vgl. noch Fr. Buecheler, Aristides und Justin, die Apologeten: Rhein. Museum f. Philologie. N. F Bd. XXXV (1880). S. 279—286. L. Rummler, De Aristidis phil. Athen. sermonibus duobus apologeticis. (Progr.) Posnaniae 1881. 4°. Selbstverständlich ist diese durch die Publikation der Mechitaristen veranlaſste Litteratur durch die folgenden Texteditionen zum groſsen Teile antiquiert worden.

Eine neue Ausgabe der beiden genannten armenischen Stücke und zugleich die erste Ausgabe des armenischen Brieffragmentes (Ex epistola Aristidis ad omnes philosophos) besorgte P. Martin bei Pitra, Analecta sacra. t. IV Paris 1883. p. 6—11 (armenisch), p. 282—286 (lateinisch); cf. Proleg. p. x—xi.

Im Jahre 1891 erschien der syrische und der griechische Text der Apologie. The Apology of Aristides on behalf of the Christians from a Syriac Ms. preserved on Mount Sinai edited with an introduction and translation by J. Rendel Harris. With an Appendix containing the main portion of the original Greek text by J. Armitage Robinson. Cambridge 1891. 8°. (Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, edited by J. A. Robinson. Vol. I. No. 1.) Eine zweite, im wesentlichen unveränderte Ausgabe dieses ersten Heftes der Texts and Studies folgte 1893. Den griechischen Text der Apologie bezw. den fraglichen Abschnitt des Romanes Barlaam und Joasaph (c. 26—27) hat Robinson, p. 100—112, mit handschriftlichen Hilfsmitteln von neuem bearbeitet. Auſserdem hat F. C. Conybeare einen Beitrag zu der Edition geliefert, p. 29—34, indem er das armenische Fragment der Homilie nach einer neuen Handschrift (aus dem 11. Jahrhundert) ins Englische übersetzte, auch die armenische Homilie nach derselben Handschrift kollationierte und das armenische Brieffragment nach der Ausgabe Martins ins Griechische zurückübertrug. Deutsche Übersetzungen des syrischen Textes der Homilie gaben R. Raabe, Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben. Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. IX, 1); J. Schönfelder, Die Apologie des Aristides übersetzt: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXIV (1892). S. 531—557.

Die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Apologie ward anfangs sehr widersprechend beantwortet. Im Anschluſs an Robinson (Texts and Studies I, 1, p. 67 ff.) ward die Ursprünglichkeit des griechischen Textes verfochten von Harnack (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1891, Sp. 301 ff. 325 ff.); Raabe (a. a. O.); W. C. van Manen (De pleitrede van Aristides: Theol. Tijdschrift, 1893, Jan., p. 1—56). Dagegen haben R. Seeberg (Die Apologie des Aristides: Neue kirchl. Zeitschrift, Bd. II [1891], S. 935—966), Th. Zahn (Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1892, Sp. 1 ff.), sowie ähnlich E. Egli und A. Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol., Bd. XXXV [1892], S. 99 ff. und S. 103 ff.) und besonders einläſslich E. Hennecke (Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie:

Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893, Bd. II, S. 42—126) die Ursprünglichkeit des syrischen Textes zu erweisen versucht und auch wirklich erwiesen.

Den umfassendsten und gründlichsten Beweis für die Ursprünglichkeit des syrischen Textes lieferte jedoch Seeberg in seiner Rekonstruktion der Apologie. R. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur, herausgeg. von Th. Zahn. Teil V Erlangen und Leipzig 1893. S. 159—414. Einen ähnlichen Versuch unternahm E. Hennecke, Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes. Leipzig 1893 (Texte und Untersuchungen u. s. f. IV, 3). Seeberg liefs noch eine Gesamtausgabe der Aristides-Schriften folgen. R. Seeberg, Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben. Erlangen und Leipzig 1894. 8°.

Anderweitige, seit 1891 erschienene Litteratur über die Apologie, die Homilie und das Brieffragment soll weiter unten, Abs. 3—4, angeführt werden. Über kleinere Aufsätze oder Rezensionen der Ausgabe vom Jahre 1891 siehe Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. Abt. 1 (1900). S. 202—212.

2. Die Apologie. — Die Apologie ist klein an Umfang und durchsichtig disponiert. Sie beginnt mit einer Darlegung des wahren Gottesbegriffes, wie er sich dem denkenden Menschen bei der Betrachtung der Natur aufdrängt (c. 1). An der Hand dieses Gottesbegriffes werden sodann die bestehenden Religionen einer Prüfung unterzogen und zu diesem Behufe die Menschen ihrer religiösen Anschauung nach in vier Geschlechter oder Klassen eingeteilt: Barbaren und Hellenen, Juden und Christen (c. 2). Bei den Barbaren und Hellenen, lautet das Ergebnis der Prüfung, ist die Wahrheit jedenfalls nicht zu finden. Die Barbaren haben vergängliche und wandelbare Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne, als Götter angebetet (c. 3—7); die Hellenen haben ihre Götter mit menschlichen Schwächen und menschlichen Leidenschaften ausgestattet (c. 8—13). Viel höher stehen die Juden; sie glauben wenigstens an einen Gott den allmächtigen Schöpfer; aber sie dienen Engeln, Sabbaten und Monden, essen ungesäuertes Brot und beobachten den grofsen Tag, das Fasten, die Beschneidung und halten auf Reinheit der Speisen (c. 14). Nur die Christen erfreuen sich des Besitzes der vollen Wahrheit und sie führen dementsprechend auch ein alle andern Menschen beschämendes, uneingeschränkte Bewunderung herausforderndes Leben (c. 15—16). Die Verleumder der Christen mögen deshalb verstummen (c. 17).

Trotz aller Einfachheit hat die Anlage der Apologie doch etwas Grofsartiges. Aristides steht auf hoher Warte, überschaut mit sicherem Blick die Menschheit als ein grofses Ganzes und ist tief durchdrungen von der weltgeschichtlichen Bedeutung und Mission der neuen Religion. Mit kühnem christlichem Selbstgefühl stellt er die doch noch kleine Schar der Christen als ein ebenbürtiges Glied in die Reihe der grofsen Geschlechter der Menschen. Auch im einzelnen hat er seinen Stoff

nicht ungeschickt zu gruppieren verstanden, und in der Darstellung hat er der Gröſse des Gegenstandes die gebührende Rechnung zu tragen gewuſst. Die Schluſsabschnitte insbesondere sind unleugbar von groſser rhetorischer Wirkung; die Schilderung christlichen Glaubens und christlicher Sitte könnte man ein warm empfundenes Loblied nennen. Wenn an andern Stellen, namentlich in der Kennzeichnung der Götter der Hellenen, ihrer Nichtswürdigkeit und ihrer Ohnmacht, eine den heutigen Leser ermüdende Breite und Monotonie zur Geltung kommt, so bleibt zu erwägen, daſs vielleicht gerade diese Ausführungen für die ersten Leser von besonderem aktuellen Interesse gewesen sind.

Es mag gestattet sein, einige Textesproben folgen zu lassen, wenngleich freilich der Wortlaut des Textes infolge der Mangelhaftigkeit der Überlieferung vielfach unsicher ist und bis zur etwaigen Entdeckung neuer Hilfsmittel auch unsicher bleiben wird. Ich benütze die Wiederherstellungsversuche Seebergs und Henneckes und schlieſse mich insbesondere an die syrische Übersetzung an.

Der Eingang der Schrift, ausgezeichnet durch seinen freimütigen und hoheitsvollen Ton, mag etwa gelautet haben: „Ich, o Kaiser, bin durch Gottes Vorsehung in die Welt gekommen, und da ich den Himmel betrachtete und die Erde und das Meer und die Sonne und den Mond und alles übrige, erstaunte ich über die Schönheit dieser Dinge. Und ich erkannte, daſs die Welt und alles, was in ihr ist, durch die Macht eines andern bewegt wird, und ich sah ein, daſs derjenige, welcher alles bewegt, Gott ist, der da in den Dingen verborgen ist und durch sie verschleiert wird, und es ist bekannt, daſs das, was bewegt, stärker ist als das, was bewegt wird. Nachzuforschen über diesen Beweger aller Dinge, wie er beschaffen sei, scheint unnütz, denn das ist mir klar, daſs er seiner Natur nach unbegreiflich ist; und die Festigkeit seiner Ökonomie zu untersuchen, daſs ich sie ganz erfaſste, frommt mir nicht, denn niemand vermag es, sie vollständig zu erfassen. Das aber behaupte ich von dem Beweger der Welt, daſs er der Gott von allem ist, welcher alles um des Menschen willen gemacht hat. Und es ist mir klar, daſs es sich empfiehlt, Gott zu fürchten, den Menschen aber nicht zu bedrücken. Ich behaupte ferner: Gott ist nicht gezeugt, nicht gemacht, eine ewige Natur, ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unfaſsbar. Vollkommen aber, wie ich sagte, bedeutet, daſs kein Mangel in ihm ist und er keines Dinges bedarf, während alles seiner bedarf. Und wenn ich sagte, er sei ohne Anfang, so bedeutet dies, daſs alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, was aber ein Ende hat, ist auflösbar. Einen Namen hat er nicht, denn alles, was einen Namen hat, gehört zu den geschaffenen Dingen. Eine Gestalt hat er nicht und auch keine Verbindung von Gliedern, denn was eine

solche Verbindung hat, gehört zu den gemachten Dingen. Er ist nicht männlich und nicht weiblich, denn wer so beschaffen ist, unterliegt Leidenschaften. Die Himmel umgrenzen ihn nicht; die Himmel vielmehr und alles Sichtbare und Unsichtbare werden von ihm umgrenzt. Einen Gegner hat er nicht, denn es giebt niemanden, welcher stärker wäre als er. Zorn und Grimm hat er nicht, denn es giebt nichts, was ihm widerstehen könnte. Irrtum und Vergefslichkeit ist seiner Natur fremd, denn er ist ganz und gar Weisheit und Erkenntnis. Durch ihn aber bestehen alle Dinge. Er ist nicht angewiesen auf Opfer oder Libation oder irgend etwas von den sichtbaren Dingen; alle aber sind angewiesen auf ihn."

Im Anschlufs an diese Darlegung, welche in jedem Zuge den platonisch gebildeten Popularphilosophen verrät, wird der Kaiser eingeladen, Rundschau zu halten auf dem weiten Erdkreis und sich selbst zu überzeugen, dafs die Christen und nur die Christen die wahre Gottesidee vertreten. Der Bericht über die Christen hebt an wie folgt: „Die Christen aber, o Kaiser, haben, indem sie umhergingen und suchten, die Wahrheit gefunden. Und wie wir aus ihren Schriften entnommen haben, kommen sie der Wahrheit und der richtigen Erkenntnis viel näher als die übrigen Völker. Denn sie erkennen Gott, den Schöpfer aller Dinge, und einen andern Gott aufser ihm verehren sie nicht. Und die Gebote, welche sie von ihm empfangen haben, haben sie in ihr Herz geschrieben und sie befolgen sie in der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt. Deshalb treiben sie keinen Ehebruch und keine Hurerei, geben auch kein falsches Zeugnis und veruntreuen kein anvertrautes Gut und tragen kein Gelüste nach fremdem Besitz. Sie ehren Vater und Mutter, lieben ihren Nächsten und richten gerecht. Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an und was sie nicht wollen, dafs ihnen geschehe, das thun sie keinem andern und vom Götzenopferfleisch essen sie nicht. Ihren Bedrückern sprechen sie zu und machen sie sich zu Freunden, und ihren Feinden thun sie eifrig Gutes. Ihre Frauen sind rein, o Kaiser, wie Jungfrauen und ihre Töchter züchtig und ihre Männer enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und von aller Unreinigkeit, in der Hoffnung auf die zukünftige Vergeltung in der andern Welt. Knechte aber und Mägde oder Kinder, wenn einzelne von ihnen solche haben, unterweisen sie, dafs sie Christen werden, aus Liebe zu ihnen. Und wenn sie Christen geworden sind, so nennen sie sie Brüder ohne Unterschied. In aller Demut und Güte wandeln sie, und Lüge wird bei ihnen nicht gefunden. Und sie lieben einander und nehmen sich der Witwen an und beschützen die Waisen und wer da hat, giebt neidlos dem, welcher nicht hat. Sehen sie einen Fremdling, so führen sie ihn unter ihr Dach und freuen sich über ihn wie über einen wahren Bruder, denn sie nennen sich nicht Brüder nach dem Fleische, sondern

nach dem Geiste und in Gott. Wenn aber einer von ihren Armen aus der Welt scheidet und einer von ihnen ihn sieht, so trägt er nach Kräften Sorge für sein Begräbnis. Und wenn sie hören, dafs einer von ihnen gefangen ist oder bedrängt wird wegen des Namens ihres Christus, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an und, wenn es möglich ist, befreien sie ihn. Und ist ein Bedürftiger oder Armer unter ihnen und sie haben selber keinen Überflufs, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie dem Armen geben können soviel er bedarf. Die Gebote ihres Christus befolgen sie mit grofsem Eifer und leben ehrbar und gerecht, wie der Herr ihr Gott es ihnen befohlen hat. Zu allen Stunden loben und preisen sie Gott für seine Wohlthaten, und für ihre Speise und für ihren Trank sagen sie ihm Dank. Und wenn ein Gerechter unter ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, wie wenn er nur von einem Ort zum andern wanderte. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, so loben sie Gott; geschieht es aber, dafs es in seiner Kindheit stirbt, so preisen sie Gott noch mehr, weil es ohne Sünde durch die Welt gegangen ist. Sehen sie aber, dafs einer von ihnen in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden gestorben ist, so weinen sie bitterlich über ihn und bejammern ihn wie einen, der zur Strafe eingeht."

Auf die spezifisch christlichen Lehren geht Aristides nicht weiter ein, und an theologischem Gehalte kann seine Apologie sich deshalb auch nicht im entferntesten mit den Schriften Justins des Märtyrers messen. Die dogmengeschichtlich wichtigste Stelle der ganzen Apologie ist ein Satz über den Stifter des Christentums, Jesus Christus (c. 2, 6), welcher im syrischen Texte lautet: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, dafs Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und dafs der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat." In dem sozusagen modernisierten griechischen Texte liest man statt dessen: „Es wird gelehrt, dafs dieser Sohn des höchsten Gottes im Heiligen Geiste vom Himmel herabgestiegen ist um des Heiles der Menschen willen, und aus einer heiligen Jungfrau, ohne Samen und ohne Verderbnis (*ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως*), geboren, Fleisch angenommen hat und den Menschen erschienen ist." Beachtenswert sind auch die Schlufsworte der Apologie (c. 17, 8), in welchen die Gegner der Christen ermahnt werden, „zuvorzukommen dem schrecklichen Gerichte, welches durch Jesus Christus im Kommen begriffen ist über das ganze menschliche Geschlecht." So der Syrer, während der Grieche wiederum einen modernen Anstrich erhalten hat: „auf dafs ihr, dem Gerichte und den Strafen entrinnend, als Erben unvergänglichen Lebens erscheinet."

Einigemal wird auf „die Schriften“ der Christen verwiesen (c. 16, 5 im Syrischen und im Griechischen; im Syrischen auch c. 15, 1; 16, 3; 17, 1), und einmal ist von „dem Evangelium“ die Rede (c. 2, 7 im Syrischen). Im übrigen kommen nur spärliche Anklänge an Bücher des Alten und des Neuen Testamentes vor. Sehr wahrscheinlich ist, daſs die Didache oder Zwölfapostellehre und die apokryphe Predigt des Petrus, von welcher später noch zu handeln sein wird, Aristides bekannt gewesen sind und auf seine Darstellung eingewirkt haben [1].

3. Die Apologie. Fortsetzung. — Eusebius, und im Anschluſs an ihn auch Hieronymus, läſst die Apologie des athenischen Philosophen an Kaiser Hadrian gerichtet sein. Das armenische Fragment der Apologie trägt die Aufschrift „An den Selbstherrscher Kaiser Hadrian“, ins Griechische zurückübersetzt: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Ἀδριανῷ*, und die einzige Handschrift des syrischen Textes hebt mit den Worten an: „Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem Könige für die Furcht Gottes“, im Griechischen: *Ἀπολογία ἣν ἐποίησεν Ἀριστείδης ὁ φιλόσοφος ἐπὶ Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως ὑπὲρ τῆς θεοσεβείας.* Und dennoch ist allem Anscheine nach nicht Hadrian, sondern sein Nachfolger Antoninus Pius der Adressat der Apologie gewesen. Im Syrischen schlieſsen sich nämlich an die angeführten Worte noch nachstehende Worte an: „Selbstherrscher Kaiser Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener“ Es liegen also im Syrischen zwei Titel vor: der erste, eine kurze Angabe über Verfasser und Inhalt, ist das Werk eines Schreibers; der zweite trägt alle Merkmale der eigentlichen und ursprünglichen Adresse. In der überlieferten Form ist nun freilich dieser zweite Titel einfach unverständlich; insbesondere erscheint der Plural „die verehrten und barmherzigen“ völlig rätselhaft. Die syrische Übersetzung der Adresse ist wohl von Haus aus fehlerhaft gewesen und später durch Schreiberhand noch mehr entstellt worden. Gleichwohl aber schimmert noch ziemlich deutlich die Fassung der Vorlage durch: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος.* Die Vorlage zeigt sofort, was übrigens auch die Übersetzung schon ver-

---

[1] Daſs Aristides von der Predigt des Petrus Gebrauch gemacht habe, behaupteten schon Harris and Robinson, The Apology of Aristides. Cambridge 1891. p. 86—99. In demselben Sinne äuſserten sich Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 823 f.; Seeberg, Die Apologie des Aristides S. 216 ff.; Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissensch. Theol., Jahrg. 1893, Bd. II. S. 539 ff. Dagegen hat E. v. Dobschütz (Das Kerygma Petri kritisch untersucht, Leipzig 1893, S. 32 ff. 36 ff.) eine Benützung der Predigt des Petrus durch Aristides nicht zugeben wollen. — Eine eingehende Erörterung der Beziehungen der Aristides-Apologie zu älteren und jüngeren Schriften bietet Seeberg a. a. O. S. 211—247.

muten liefs, dafs Aristides sich an Antoninus Pius und nicht an Hadrian gewandt hat. Der erstere hiefs Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius, und die an ihn adressierte erste Apologie Justins ist überschrieben: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἁδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι*[1]. Vermutlich ist auch in der Adresse der Aristides-Apologie zwischen *Τίτῳ* und *Ἁδριανῷ* der Name *Αἰλίῳ* noch einzuschalten. Die Entstehung der irrtümlichen Überlieferung, Kaiser Hadrian sei der Adressat, erklärt sich aus dem ersten Titel des syrischen Textes und der Aufschrift des armenischen Fragments. Man hat dem Buche einen kurzen Namen geben wollen, hat sich aber in der Auswahl des Kaisernamens vergriffen. Später ist man sich des Widerspruches zwischen Titel und Adresse nicht mehr bewufst geworden. Eusebius war es, welcher den Irrtum zur herrschenden gelehrten Tradition erhob. Er ist seinerseits wohl auch schon durch den falschen Titel getäuscht worden, und dafs er sich täuschen liefs, darf deshalb nicht überraschen, weil er laut früheren Bemerkungen das Buch selbst höchst wahrscheinlich nicht eingesehen hat.

Ist die Apologie, wie heute allgemein anerkannt wird, an Kaiser Antoninus Pius gerichtet gewesen, so ist sie zwischen Juli 138 und März 161 geschrieben worden. Auf Grund des Buches selbst hat man versucht, die Abfassungszeit genauer zu umgrenzen, und das summarische Urteil Harnacks[2], diese Versuche seien „fehlgeschlagen“, möchte ich nicht zu dem meinigen machen. Seeberg dürfte vielmehr gezeigt haben, dafs ausreichende Gründe vorhanden sind, die Apologie in die ersten Jahre der Regierung des Antoninus Pius zu verlegen, etwa um 140 anzusetzen[3]. Es verdient zunächst hervorgehoben zu werden, dafs die Aristides-Apologie, im Unterschiede von der Apologie Justins, ausschliefslich an Antoninus Pius adressiert ist und nicht auch an Mark Aurel, welcher seit Anfang 147 Mitregent Antonins war. Sodann aber läfst sich nicht verkennen, dafs die Schilderung der Lehre und des Lebens der Christen bei Aristides (c. 15—17; vgl. auch c. 2, 6) manche archaistische Züge aufweist, welche der Darstellung Justins fremd sind. Dafs Aristides keinerlei Bekanntschaft mit den Schriften Justins verrät, soll nicht weiter betont werden. Nicht zu übersehen ist jedoch, dafs Aristides auch die politische Lage der Christen in andern Farben malt als Justin. Aristides klagt im wesentlichen nur über Verleumdungen der Christen (c. 17, 2. 4. 6), während laut Justin Hinrichtungen der Christen an der

---

[1] Diese Worte dürfen als gesichert gelten; die folgenden Worte der Adresse der Justinschen Apologie sind allerdings unsicher.

[2] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 272.

[3] Seeberg, Die Apologie des Aristides, 1893, S. 268—280; vgl. Seeberg, Der Apologet Aristides, 1894, S. 7.

Tagesordnung sind (*ἀναιρούμεθα*, Apol. 1, 24; *θάνατον ὁρίζετε* 1, 68). Das Reskript Hadrians, welches den Christen immerhin einen gewissen Rechtsschutz gegen Denunzianten gewährte, hat, so scheint es, in den Tagen des athenischen Apologeten noch nachgewirkt, während es in den Tagen des römischen Apologeten bereits in Vergessenheit geraten war (vgl. Iust. l. c. 1, 68)[1]. Endlich sind grofse Hungersnöte, wie Aristides sie für die jüngste Vergangenheit bezeugt (c. 8, 7), für die Zeit Hadrians ausdrücklich belegt (fuerunt eius temporibus fames, pestilentia, terrae motus, Spartian. Hadr. c. 21). Es wird sich also dringend empfehlen, die Apologie möglichst nahe an die Zeit Hadrians heranzurücken.

Ob dieselbe Antoninus Pius persönlich überreicht oder schriftlich eingesandt worden ist, mufs dahingestellt bleiben. Seinen Wohnsitz hatte Aristides oder, wie die Adresse der Apologie besagt, Marcianus Aristides jedenfalls zu Athen. Dem stehenden Beinamen des Philosophen läfst sich vielleicht entnehmen, dafs er, ähnlich wie Justin, auch als Christ die Philosophentracht beibehalten hat. Ein heifses Suchen nach Wahrheit hatte beide Männer zur Philosophie geführt; die Gnade liefs sie im Christentume die wahre Philosophie finden. Vermutlich sind sie einen ähnlichen Weg gegangen und in ähnlicher Weise zum Ziele gelangt. Die Hoheit des Wandels der Christen hat sie gewonnen und hat sie überzeugt. Aristides sah, wie die Christen lebten (c. 15—17), Justin sah, wie die Christen starben (Apol. 2, 12).

H. B. Harris, The newly recovered Apology of Aristides: its doctrine and ethics, with extracts from the translation by Prof. J. Rendel Harris, with frontispiece. London 1891. 8°. M. Picard, L'Apologie d'Aristide. (Thèse.) Paris 1892. 8°. E. Egli, Über die Zeit der Apologie des Aristides: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXXV (1892). S. 99—103. W C. van Manen, De pleitrede van Aristides: Theol. Tijdschrift, 1893, Jan., p. 1—56. L. Lemme, Die Apologie des Aristides: Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. II (1893). S. 303—340. F. Lauchert, Über die Apologie des Aristides: Internationale theol. Zeitschr. Bd. II (1894). S. 278—299. P Vetter, Aristides-Citate in der armenischen Litteratur: Theol. Quartalschr. Bd. LXXVI (1894). S. 529—539. E. Hora, Untersuchungen über die Apologie des Aristides. (Gymnasialprogramm.) Karlsbad 1895. 8°.

4. Die Homilie und das Brieffragment. — Die armenische Überlieferung kennt, wie gesagt, auch eine Homilie und ein Brieffragment unter des Aristides Namen. Die Homilie, welche zuerst 1878 von den Mechitaristen herausgegeben wurde, tritt handschriftlich unter dem Titel auf: „Von Aristides, dem Philosophen von Athen,

---

[1] Auf den Streit über die Echtheit des Reskriptes Hadrians und die Tragweite seines Wortlautes kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Gelegentlich der ersten Apologie Justins wird noch einmal die Rede auf das Reskript kommen.

zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten.“ Dafs es sich um eine Homilie handelt, zeigt die wiederholte Anrede an die Zuhörer (c. 1, 2; 7, 1. 2), und dafs der Vortrag der Homilie sich unmittelbar an die Verlesung des biblischen Textes angeschlossen hat. unterliegt auch keinem Zweifel (1, 1; 2, 2; 7, 3. 4). Auf den Ruf des Räubers: „Gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche“, antwortet der Gekreuzigte: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (2, 3—4). Und diese Antwort verwertet der Prediger zum Erweise der wahren Gottheit des Gekreuzigten. „Einem gewöhnlichen Menschen, dessen Natur sterblich ist, ist es unmöglich, einem andern ebenfalls von Natur Sterblichen die Unsterblichkeit zu schenken“ (4, 2); „wer auch unter den Menschen vermöchte, Öffner des Paradieses zu werden, welches Gott dem erstgeschaffenen Menschen verschlofs, wobei er dem Cherub befahl, mit flammendem Schwerte den Eingang des Paradieses zu hüten?“ (4, 3.) Auch früher schon hat der Gekreuzigte sein Wort als lebenschaffend erwiesen, an einem gewissen Lazarus sowohl wie an dem Blindgeborenen, und jedesmal ist es der Glaube an seine Gottheit gewesen, welchen er durch wunderbares Eingreifen belohnte (c. 6). Hüten wir uns also, „mit jüdischem geblendetem Auge“ den Herrn als blofsen Menschen anzusehen (5, 1); stehen wir fest in der Überzeugung, „dafs der Gekreuzigte Gott ist und der Sohn Gottes“ (7, 4).

Eine ansprechende Homilie, kurz und einfach, aber voll Schwung und Leben und dabei wohlzusammenhängend und festgefugt. In der That, sie würde es verdienen, an der Spitze der uns erhaltenen Homilien des Altertums zu stehen, und diese Stellung würde ihr gebühren, wenn sie um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu Athen gesprochen worden wäre. Nur die zu Korinth gehaltene Homilie, welche uns oben unter dem Namen des zweiten Korintherbriefes des hl. Klemens begegnete, würde ihr an Alter ziemlich nahe kommen, würde ihr aber in Bezug auf Kunst der Anlage, auf Ordnung und Abrundung, den Vortritt nicht streitig machen können.

Aber führt die Homilie den Namen des athenischen Philosophen mit Recht? In der ersten Zeit nach ihrer Veröffentlichung hat sie nicht viel Beachtung gefunden, weil das Interesse sich vorwiegend dem gleichzeitig veröffentlichten Fragmente der Apologie zuwandte. Die Majorität der abgegebenen Stimmen indessen lautete gegen die Echtheit der Homilie. Erst nachdem Harris und Robinson den vollständigen Text der Apologie vorgelegt hatten, wurde auch die Homilie eingehenderer Untersuchungen gewürdigt. Die Ergebnisse jedoch standen in schroffem Widerspruch. Zahn und Seeberg erkannten die Homilie als Eigentum des Apologeten Aristides an, Pape erklärte dieselbe für ein Erzeugnis der antinestorianischen Polemik des 5. Jahrhunderts. Die Entscheidung ist schwierig. Die äufseren Zeugnisse

sind unleugbar überaus schwach und dürftig. Die zwei armenischen Handschriften, von welchen die ältere dem 11. Jahrhundert angehört, bilden keine Vertrauen erweckende Autorität, wenngleich natürlich vorauszusetzen ist, daſs ihre Aussage den Glauben früherer Jahrhunderte wiedergiebt. Im übrigen aber weiſs das ganze Altertum, soviel bis jetzt bekannt, von irgend welchen Homilien des Philosophen Aristides nicht das mindeste. Der Text der Homilie selbst dürfte auch kein sicheres Urteil gestatten. Nachweisen läſst sich nicht einmal dies, daſs der armenische Text eine Übersetzung ist. Zugegeben aber, daſs eine Übersetzung vorliegt, welche unmittelbar oder durch Vermittlung einer syrischen Version aus dem Griechischen geflossen ist, so bleibt doch das Maſs der Treue und Zuverlässigkeit der Übersetzung völlig zweifelhaft. Der armenische Wortlaut erinnert unwillkürlich an die christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, speziell an die Verhandlungen zwischen Orthodoxen und Nestorianern, so sehr, daſs Seeberg nicht umhin kann, einzuräumen, der armenische Übersetzer habe das griechische Original in antinestorianischem Sinne interpretiert und zugleich erläutert und erweitert. Die Formel „Gott von Gott“ (6, 3), den Ausdruck „wahrer Gott“ (4, 1; 5, 4), die für die Nestorianer im Armenischen übliche Bezeichnung „Bekenner des Menschen“ (4, 2), die Redeweise von der „wahren Menschwerdung des Emmanuel“ (5, 1) giebt Seeberg als Zuthaten des Übersetzers preis. Darf man den Text in dieser Weise beschneiden, so kann man ihm allerdings eine Fassung geben, welche unbedenklich einem Schriftsteller oder Prediger des 2. Jahrhunderts in den Mund gelegt werden dürfte. Es würde aber damit immer nur die Möglichkeit dargethan sein, daſs der überlieferte Text einen echten Kern einschlieſst. Die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, fehlen die Mittel. Unzulässig scheint es, mit Zahn und Seeberg zu behaupten, die Schilderung der Kreuzigung des Herrn zu Eingang der Homilie (c. 1) verrate eine unmittelbare, aus dem Leben geschöpfte Kenntnis des gewöhnlichen Vollzuges der Kreuzigungsstrafe. Die ganze Schilderung kann sehr wohl den Angaben und Andeutungen der kanonischen Evangelien entlehnt sein. Die Berührungen zwischen der Homilie und der Apologie in Gedanke und Ausdruck können gleichfalls keine Beweiskraft beanspruchen. Auch nur eine einzige irgendwie charakteristische Wendung, welche beiden Stücken gemeinsam wäre, läſst sich nicht beibringen. Sollte es nach dem Gesagten nicht gestattet sein, die Unechtheit der Homilie zu behaupten, so wird es jedenfalls geboten sein, die Echtheit als sehr zweifelhaft zu bezeichnen.

Das armenische Brieffragment, 1883 durch Martin nach einer Handschrift vom Jahre 1704 herausgegeben, ist von Karapet, welcher die Handschrift von neuem einsah, wie folgt übersetzt worden: „Aus dem Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides. Alle

Leiden hat der wahre (Sohn Gottes?) erlitten an seinem Leibe, welchen er nach dem Willen des Vaters und des Heiligen Geistes angenommen und sich zum Leibe vereinigt hat von der hebräischen Jungfrau, von der heiligen Mariam, in unfaſsbarer und (unteilbarer?) Einheit“ [1].

Zahn und Seeberg haben das Fragment als echt verteidigt, Pape hat es als unecht bekämpft. Wahrscheinlich ist dasselbe ein Wort des athenischen Philosophen, aber von späterer Hand überarbeitet und ergänzt und ausgeschmückt. Der sonst in der altkirchlichen Litteratur meines Wissens nicht nachweisbare Ausdruck „hebräische Jungfrau“ ruft dem Leser sofort die vorhin schon angeführte Stelle der Apologie ins Gedächtnis, welche im Syrischen lautet: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, daſs Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und daſs der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat“ (c. 2, 6). Unter einem „Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides“ kann doch auch wohl nur eine apologetische Schrift verstanden sein, und da von einer anderweitigen derartigen Schrift des athenischen Philosophen schlechterdings nichts bekannt ist, so drängt sich notwendig der Gedanke an die Apologie auf. Andererseits liegt klar zu Tage, daſs das Fragment den Zwecken und Bedürfnissen der orthodoxen Theologie des 5. Jahrhunderts angepaſst ist. Man beachte namentlich die Schluſsworte „in unfaſsbarer und (unteilbarer?) Einheit“, ἀκαταλήπτῳ καὶ ἀμερίστῳ ἑνώσει. Im 5. Jahrhundert begann man in dogmatisch-polemischem Interesse Sammlungen von Aussprüchen älterer Kirchenschriftsteller anzulegen, und das Brieffragment ist ein solches „Zeugnis“ für die orthodoxe Lehre gegenüber dem Nestorianismus.

Die Vermutung, Aristides sei der Verfasser des Briefes an Diognet, welche vor der Entdeckung der Aristides-Apologie häufiger geäuſsert wurde, aber auch nachher nicht völlig verstummte, soll bei Gelegenheit der Besprechung des genannten Briefes gewürdigt werden.

Die ersten Ausgaben und Übersetzungen der Homilie und des Brieffragmentes sind schon Abs. 1 namhaft gemacht worden. In der Gesamtausgabe der Aristides-Schriften von Seeberg (Erlangen und Leipzig 1894) wird die Homilie nach der deutschen Übersetzung v. Himpels mitgeteilt, unter fortlaufender Vergleichung der lateinischen Übersetzungen der Mechitaristen und Martins (S. 62—67). Das Brieffragment wird in der lateinischen Übersetzung Martins gegeben, unter Berücksichtigung der griechischen Rückübersetzung Conybeares (S. 68). In den den Texten voraufgehenden Untersuchungen hat Seeberg das Brieffragment kurz erledigt (S. 8—9), der Homilie hingegen eine ausführliche Erörterung gewidmet (S. 9—24). Vorher waren diese beiden Stücke eingehender behandelt worden von Th. Zahn in seinen

---

[1] Siehe die Mitteilung Henneckes in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1894, Sp. 444.

Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur, Teil V (1893), S. 415—437: „Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides." Gegen Zahn und Seeberg wandte sich P Pape, Die Predigt und das Brieffragment des Aristides, auf ihre Echtheit untersucht. Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen u. s. f. XII, 2). Seeberg ist durch Pape nicht überzeugt worden (s. Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1896, Sp. 29 ff.).

§ 17. Ariston von Pella.

Der früheste litterarische Vertreter des Christentums gegenüber dem Judentume scheint Ariston von Pella, in der palästinensischen Dekapolis, gewesen zu sein. Seine Schrift ist von späteren Bekämpfern des Judentums benutzt und ist auch ins Lateinische übersetzt worden, ist aber gleichwohl zu Grunde gegangen, und von dem Verfasser wissen wir nichts weiteres als den Namen.

Die erste Erwähnung der Schrift findet oder fand sich in dem „Wahrheitsgemäfsen Beweise" des Christenfeindes Celsus (§ 14, 1). Wie Origenes bezeugt (C. Cels. 4, 51 sq.), verspottete Celsus „die Streitrede zwischen einem gewissen Papiskus und Jason" (*Παπίσκου τινὸς καὶ Ἰάσονος ἀντιλογίαν*), und zwar zunächst wegen der Vorliebe, welche diese Schrift für allegorische Deutung des Textes des Alten Testamentes bekundete. In seiner Entgegnung nimmt Origenes das Schriftchen, wie er sich ausdrückt (*τὸ συγγραμμάτιον*), in Schutz, indem er hervorhebt, dasselbe sei auf die Masse des Volkes berechnet und gebe dem unbefangenen Leser zu einem abschätzigen Urteile durchaus keinen Anlafs. Der Titel lautet bei Origenes: *Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ*. Den Namen des Verfassers führt weder Celsus noch Origenes an. Hieronymus hat die Schrift zweimal erwähnt — er nennt sie Altercatio Jasonis et Papisci —, aber gleichfalls über die Person des Verfassers Schweigen beobachtet (Comm. in Gal. ad 3, 13 sq.; Quaest. hebr. in Gen. ad 1, 1 [1]). Erst Maximus Confessor in seinen Scholien zu den Areopagitica bricht dieses Schweigen mit der merkwürdigen Äufserung: „Gelesen habe ich den Ausdruck ‚sieben Himmel' auch in der von Ariston von Pella verfafsten Disputation zwischen Papiskus und Jason (*ἐν τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀρίστωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος*), von welcher der alexandrinische Klemens im sechsten Buche der Hypotyposen behauptet, der hl. Lukas habe sie geschrieben" (Schol. in Dion. Areop., De myst. theol. 1, 3) [2]. Ohne Frage redet Maximus von derselben Schrift, von welcher Celsus und Origenes handelten. Sehr auffallend aber, ja geradezu unglaublich ist die Angabe, Klemens von Alexandrien habe diese Schrift in

---

[1] Hieronymi Quaestiones hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde. Lips. 1868. p. 3.

[2] Migne, PP. Gr. IV, 421.

seinen verloren gegangenen Hypotyposen dem hl. Lukas beigelegt. Höchstwahrscheinlich ist, wie schon Grabe (1699) vermutete, der überlieferte Text der Scholien des Bekenners einer Emendation zu unterziehen (ein ἣν ist in ein ὃν abzuändern): Klemens hat nicht den Dialog als ein Werk des hl. Lukas bezeichnet, er hat vielmehr den in dem Dialoge auftretenden Jason identifiziert mit dem von Lukas in der Apostelgeschichte (17, 5 ff.) erwähnten Jason[1]. Dagegen liegt kein Grund vor, die Richtigkeit der Mitteilung, dafs Ariston von Pella der Verfasser des Dialoges ist, in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteile, mit Hilfe der Notiz des hl. Maximus läfst sich nachweisen, dafs auch schon Eusebius Ariston für den Verfasser des Dialoges gehalten hat. Zwar nennt Eusebius den Dialog selbst nicht; er nennt jedoch einen Ariston von Pella und führt denselben als Schriftsteller ein und entnimmt einer nicht näher bezeichneten Schrift Aristons die Nachricht, dafs Kaiser Hadrian nach dem Untergange des Empörers Barkochba dem ganzen jüdischen Volke das Betreten der Umgebung Jerusalems verboten habe (*Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος ἱστορεῖ*, Eus. Hist. eccl. 4, 6, 3). Dafs aber Eusebius hier aus dem Dialoge „Jason und Papiskus“ schöpft, ist deshalb sehr wahrscheinlich, weil einerseits eine Rücksichtnahme auf Ereignisse der jüngsten jüdischen Geschichte in dieser Schrift nicht befremden kann und andererseits von einer sonstigen Schrift Aristons nirgendwo etwas verlautet[2].

Über die Personalien Aristons sind nähere Aufschlüsse nicht zu gewinnen. Die Vermutung Harnacks, Ariston sei Judenchrist gewesen[3], und die Vermutung Zahns, Ariston sei Heidenchrist gewesen[4], sind gleich berechtigt, weil gleich schwach begründet. Die Quellen schweigen. Im allgemeinen werden es vornehmlich Judenchristen gewesen sein, welche sich gedrängt fühlten, zur Bekämpfung des Judentums die Feder zu ergreifen. Die Meinung, Ariston sei jener Aristion,

---

[1] In dem überlieferten Texte der Scholien heifst es: *ἐν τῇ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, ἣν Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν ὑποτυπώσεων τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησιν ἀναγράψαι.* Grabe, Spicilegium II (1699), 130, hat, allerdings zögernd, vorgeschlagen, ἣν in ὃν zu ändern. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons III (1884), 74; IV (1891), 309. 316, dürfte schlagend dargethan haben, dafs diese Korrektur sich schlechterdings nicht umgehen läfst.

[2] Man könnte sich, wenn es nötig schiene, auch darauf berufen, dafs die Nachricht, welche Eusebius Ariston entnimmt, in fast wörtlicher Übereinstimmung in der Schrift Tertullians oder Pseudo-Tertullians Adversus Iudaeos (c. 13) wiederkehrt, einer Schrift, welche auch nach anderweitigen Anzeichen von Aristons Dialog abhängig zu sein scheint. Vgl. Grabe, Spicilegium II, 131 sq. 239 sq. — Eusebius redet, wie gesagt, nicht ausdrücklich von Schriften Aristons. Daraus wird es zu erklären sein, dafs Ariston auch unter den viri illustres des hl. Hieronymus keine Stelle gefunden hat.

[3] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 268.

[4] Zahn, Forschungen u. s. w. IV, 315.

welchen Papias unter seinen Gewährsmännern aufführte (Eus. Hist. eccl. 3, 39, 4; vgl. unten § 40, 1)[1], ist jedenfalls als unhaltbar abzulehnen. Dieselbe stützt sich lediglich auf die Ähnlichkeit oder Gleichheit des Namens, läfst aber unbeachtet, dafs Eusebius, der einzige Zeuge, welcher Aristons und Aristions gedenkt, die Verschiedenheit der Personen voraussetzt oder wenigstens die Identität in keiner Weise andeutet. Ausschlaggebend ist indessen die Erwägung, dafs Aristion, der „Jünger des Herrn", viel älter gewesen sein mufs als der Verfasser des Dialoges. Letzterer schrieb zwischen 135 und 175, nicht vor 135, weil er bereits von dem Ausgange des sog. Barkochbakrieges (132—135) erzählte, und nicht nach 175, weil die Schrift in dem etwa 178 verfafsten Werke des Celsus schon berücksichtigt wurde. Am richtigsten mag es sein, den Dialog um 140 anzusetzen. Eine Benützung desselben durch Justin in seinem Dialoge mit dem Juden Tryphon ist jedoch nicht nachzuweisen.

Die Nachrichten über den Inhalt des Dialoges „Jason und Papiskus" bestätigen im wesentlichen nur die Erwartungen, welche durch die Tendenz des Schriftchens nahe gelegt werden. Laut Origenes (l. c.) wurde erzählt, „wie ein Christ auf Grund der jüdischen Schriften (des Alten Testamentes) mit einem Juden disputiert und den Nachweis liefert, dafs die von Christus handelnden Weissagungen auf Jesus zutreffen, während der andere in wackerer und nicht ungeschickter Weise die Rolle des Juden im Streite führt" Ihren Abschlufs fand die Verhandlung damit, dafs der Jude Papiskus Jesum als den Sohn Gottes bekannte und getauft zu werden verlangte. So berichtet die unter der Aufschrift „Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate" noch erhaltene Vorrede oder epistola nuncupatoria einer verloren gegangenen lateinischen Übersetzung des Dialoges (c. 8)[2]. Der Übersetzer, welcher sich Celsus nennt (c. 10), mag dem Ende des 5. Jahrhunderts angehören, und der Bischof Vigilius, welchem er seine Arbeit zur Prüfung übersendet, mag Vigilius von Tapsus sein[3]. Dieser andere Celsus betitelt den Dialog: Disceptatio Jasonis Hebraei Christiani et Papisci Alexandrini Iudaei, und preist denselben als ein praeclarum atque memorabile gloriosumque opus (c. 8). Die Bezeichnung „Papiscus Alexandrinus Iudaeus" ist immerhin beachtenswert, insofern das Auftreten eines alexandrinischen Juden sich am leichtesten bei einem zu Alexandrien verfafsten und für alexandrinische Leser bestimmten Dialoge begreifen lassen würde. Spätere antijüdische Apologien haben

---

[1] Diese Meinung verfocht namentlich A. Resch, Aufserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien: Texte und Untersuchungen u. s. f. X, 2 (1894), 453 ff.

[2] Diese Vorrede ist unter den Werken Cyprians überliefert; S. Cypr. opp., ed. Hartel, III, 119—132.

[3] Vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen I, 1—2 (1882), 119 ff.; Zahn, Forschungen IV, 310 f.

von der Schrift Aristons mehr oder weniger ausgiebigen Gebrauch gemacht, insbesondere die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, welche der gallische Priester und Mönch Evagrius gegen Anfang des 5. Jahrhunderts veröffentlichte. Doch ist auch diese Schrift nicht geeignet, einen genaueren Einblick in den Inhalt unseres Dialoges zu gewähren, weil der Grad und der Umfang ihrer Abhängigkeit nicht mehr festgestellt werden kann.

Die Zeugnisse über Ariston und seinen Dialog sind gesammelt bei J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum. t. II. Oxon. 1699. p. 127—133; Routh, Reliquiae Sacrae. Ed. alt. vol. I. Oxon. 1846. p. 91 ad 109; de Otto, Corpus apologetarum christ. vol. IX. Ienae 1872. p. 349 ad 363. Vgl. zu diesen Zeugnissen Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. w. I, 1—2 (1882), 115—130; Ders., Gesch. der altchristl. Litt. I (1893), 92—95; II, 1 (1897), 268 f.; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl., Bd. I. Leipzig 1890. S. 51—53. (Von der dritten Auflage des Schürerschen Werkes ist Bd. I noch nicht erschienen.) Die Ausführungen über Ariston von Pella bei A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130. Gütersloh 1898 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II, 3). S. 68—78, sind ihrer Willkürlichkeit wegen wertlos.

Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, bei Migne, PP. Lat. XX, 1165—1182, ist in verbesserter Gestalt herausgegeben worden durch Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. w. I, 3 (1883), 1—136. Harnack glaubte bei dieser Gelegenheit beweisen zu können, dafs die Altercatio nicht blofs den Dialog Aristons benutzt habe, sondern geradezu eine Übersetzung oder Überarbeitung des Dialoges darstelle. Durch P Corssen (Die Alterc. Sim. Iud. et Theoph. Christ. auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 4°) und Th. Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. IV [1891], 308—329) ist Harnacks These als unbegründet dargethan worden, und Harnack selbst hat dieselbe zurückgezogen (Gesch. der altchristl. Litt. I, 95). Eine Benützung des Dialoges Aristons durch den Verfasser der Altercatio aber haben auch Corssen und Zahn anerkannt.

Auch in dem um 700 von unbekannter Hand verfafsten griechischen Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho ist der Einflufs des Dialoges Aristons nicht zu verkennen. Der Name Papiskus ist allem Anscheine nach dem Dialoge Aristons entlehnt. Der Name Philo geht auf den berühmten alexandrinischen Philosophen. Der genannte Dialog ward erst ans Licht gezogen durch A. C. Mc Giffert, A Dialogue between a Christian and a Jew, entitled ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα. (Inaug. diss.) New York 1889. 8°. Über die Beziehungen dieses Dialoges zu dem Dialoge Aristons vgl. Zahn, Forschungen IV (1891), 321—325.

Conybeare glaubt zwei andere, von ihm zuerst herausgegebene griechische Dialoge, zwischen Athanasius von Alexandrien und dem Juden Zacchäus und zwischen dem Christen Timotheus und dem Juden Aquila, als Überarbeitungen der Schrift Aristons bezeichnen zu dürfen. Fr. C. Conybeare, The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila. Edited with prolegomena and facsimiles. Oxford 1898. 4°. (Anecdota Oxoniensia, Classical Series, part VIII.) Den Dialog zwischen Athanasius und Zacchäus hatte Conybeare schon 1897 nach einer armenischen Version ins Englische übertragen (A new Second-Century Christian Dialogue: The Expositor, 1897,

p. 300—323. 443—463). Dieser Dialog zwischen Athanasius und Zacchäus hat nach Conybeare um 300, der weit umfangreichere Dialog zwischen Timotheus und Aquila im 5. Jahrhundert seine gegenwärtige Gestalt erhalten. Die Züge der gemeinsamen Grundschrift, des Dialoges Aristons, soll der letztere Dialog treuer bewahrt haben als der erstere. Indessen bleibt der Zusammenhang der beiden Dialoge mit der Schrift Aristons vorläufig sehr hypothetisch. Die Stellen, welche Hieronymus und Maximus Confessor bei Ariston gelesen haben, finden sich in keinem der beiden Dialoge. Vgl. Hennecke in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1899, Sp. 566—570; Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, I (1900), 215—217.

Über die genannten jüngeren Dialoge wird später noch näheres beizubringen sein.

§ 18. Justin der Märtyrer.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. Die zwei Apologien. 4. Die erste Apologie. 5. Die zweite Apologie. 6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. 7. Bestrittene Schriften: Oratio ad Gentiles, Cohortatio ad Gentiles, De monarchia. 8. Anerkannt unechte Schriften. 9. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. 10. Justins Christentum. 11. Einzelne Lehranschauungen. 12. Über Taufe und Eucharistie.)

1. Leben. — Der hervorragendste unter den Apologeten des 2. Jahrhunderts und überhaupt eine der bedeutendsten Erscheinungen der altkirchlichen Litteraturgeschichte ist Justin der Märtyrer. Seit jeher pflegen seinem Namen die Prädikate des „Philosophen“ und des „Märtyrers“ beigegeben zu werden; schon Tertullian sagt: Justinus philosophus et martyr (Adv. Valent. c. 5); Hippolytus schreibt: Ἰουστῖνος ὁ μάρτυρ (Philos. 8, 16). Er stammte nach seiner eigenen Angabe aus Flavia Neapolis (Apol. 1, 1), dem heutigen Nablus, dem alten Sichem in Samaria. In dem grofsen Kriege vom Jahre 66—73 verwüstet und vernichtet, ward diese Stadt, wie ihr Name andeutet, von Kaiser Vespasian wieder aufgebaut und mit griechischen und römischen Kolonisten bevölkert. Einer solchen Kolonistenfamilie wird auch Justin entsprossen sein; wenigstens waren seine Eltern Heiden (Iust. Dial. c. Tryph. c. 28); sein Vater hiefs Priskus, sein Grofsvater Bacchius (Apol. 1, 1). Das Datum seiner Geburt läfst sich nicht mehr genauer bestimmen; sie mag in das erste Decennium des 2. Jahrhunderts gefallen sein. Seinen geistigen und religiösen Entwicklungsgang hat Justin in der Einleitung seines Dialoges mit dem Juden Tryphon (c. 2—8) selbst geschildert. In den Einzelheiten dieser Schilderung mag immerhin Wahrheit mit Dichtung gemischt sein, wie auch der Dialog nicht schlechtweg als Wiedergabe eines wirklichen Wortgefechtes gelten kann. Aber wenn gleichwohl ohne allen Zweifel geschichtliche Verhandlungen zwischen dem Verfasser und jüdischen Gelehrten dem Dialoge zu Grunde liegen, so werden um so weniger die Hauptangaben des einleitenden Berichtes eines historischen Charakters entbehren[1]. Nach diesem Berichte nun suchte

[1] Vgl. Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII (1885—1886), 52 ff.

Justin, zum Jüngling herangereift, voll Wissensdurst Vertreter der verschiedenen Philosophenschulen auf, sah sich aber bei den Stoikern, bei den Peripatetikern und auch bei den Pythagoreern in seinen Erwartungen getäuscht. Der Unterricht des Stoikers liefs ihn gänzlich unbefriedigt, weil derselbe ihm den vor allem gewünschten Aufschlufs über das Wesen Gottes nicht zu bieten vermochte. Der Peripatetiker machte ihn durch die schnelle Honorarforderung abwendig, welche ihm eines Philosophen unwürdig schien, und der Pythagoreer schreckte ihn durch das Verlangen zurück, er solle sich vor dem Studium der Philosophie erst die Kenntnifs der Musik, der Astronomie und der Geometrie aneignen. Bei den Platonikern glaubte er schliefslich gefunden zu haben was er suchte, und jedenfalls hat er sich längere Zeit hindurch zu den Platonikern bekannt (vgl. Apol. 2, 12). Auf das Christentum ward er durch einen ehrwürdigen Greis hingewiesen, welcher sich eines Tages, als er in philosophische Betrachtungen vertieft am Meeresstrande umherwandelte, zu ihm gesellte und ihn sehr bald zu dem Geständnisse zwang, dafs auch die platonische Philosophie nicht imstande sei, Geist und Herz des Menschen zu befriedigen. Wolle man zu innerer Ruhe gelangen, zeigte ihm dieser Greis des weiteren, so müsse man sich von den Philosophen weg zu den Propheten wenden. Die letzteren seien durch Alter, Heiligkeit, Wunder und Weissagungen als Organe des Heiligen Geistes und Dollmetscher der Wahrheit beglaubigt; ihren Schriften entnehme man die Kenntnis des Schöpfers des Alls, Gottes des Vaters, und des von ihm gesandten Christus; das Verständnis ihrer Worte werde durch die Gnade eröffnet, welche erfleht werde im Gebete. Diese Unterredung entzündete in Justin die Liebe zu den Propheten und zu den Christen; den greisen Lehrer sah er niemals wieder.

Auf Grund anderweitiger Andeutungen läfst sich der vorstehende Bericht noch etwas ergänzen. Es wäre unzutreffend, wollte man aus dem Gesagten folgern, Justins Übertritt zum Christentum sei das Ergebnis theoretischer Erwägungen und sorgfältiger Vergleichung der platonischen und der christlichen Lehre gewesen. Aus dem Leben und Sterben der Christen hat Justin die Überzeugung gewonnen, dafs das Christentum göttlichen Ursprungs sei. Wahrscheinlich hat ihm schon dort sein eigenes Beispiel vor Augen geschwebt, wo er an verschiedene Citate aus den Evangelien anknüpfend bemerkt: „Christus hat uns ermahnt, wir sollten durch Geduld und Sanftmut alle Menschen von ihrem schmählichen Treiben und von ihrer Lust am Bösen bekehren. Und das ist uns, wie wir beweisen können, bei vielen von euch (Heiden) gelungen. Aus Gewaltthätigen und Tyrannen sind sie Andere geworden und überwunden worden, sei es, dafs sie die unerschütterliche Standhaftigkeit im Leben derjenigen, welche ihnen nahe standen, zu beobachten Gelegenheit fanden, sei es, dafs sie die

unglaubliche Geduld der Christen gegen ihre habsüchtigen Mitmenschen wahrnahmen und selbst, wo sie etwas mit ihnen zu thun hatten, erprobten" (Apol. 1, 16). Ausdrücklich aber redet er von seinen persönlichen Erfahrungen, wenn er schreibt: „Auch ich selbst huldigte den Lehren Platos und hörte, wie die Christen verleumdet wurden. Ich sah sie aber ohne Furcht gegenüber dem Tode und allem, was sonst für schrecklich gilt, und ich erkannte, es sei unmöglich, dafs diese Leute in Schlechtigkeit und sündlichen Lüsten dahinlebten. Denn welcher Lüstling, welcher Unenthaltsame und welcher Mensch, dem der Genufs von Menschenfleisch etwas Begehrliches dünkt[1], wird wohl dem Tode mit Freuden entgegengehen, um alles dessen beraubt zu werden, was ihm wertvoll erscheint? Wird er nicht mit allen Mitteln sein Leben hier auf Erden weiter zu führen und der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? Wird ein solcher sich selbst angeben, in der Aussicht getötet zu werden?" (Apol. 2, 12)[2]

Den Dialog mit Tryphon verlegt Justin in die Zeit des „jüdischen Krieges" (Dial. c. 1 und c. 9) d. i. des Barkochbakrieges, 132—135. Der Übertritt Justins zum Christentum mufs also wohl schon einige Zeit vor diesem Termine erfolgt sein, und zwar wahrscheinlich zu Ephesus. Dort war es, wo Justin die so bedeutungsvolle Begegnung mit dem ehrwürdigen Greise hatte; dort ist auch der Schauplatz des Dialoges zu suchen (vgl. Eus. Hist. eccl. 4, 18, 6); dort hat Justin sich allem Anscheine nach Jahre lang aufgehalten. Auch nach seiner Bekehrung zum Christentume ist Justin, wie der Anfang des Dialoges zeigt und Eusebius ausdrücklich hervorhebt, im Philosophenmantel (ἐν φιλοσόφου σχήματι. Eus. l. c. 4, 11, 8) durch die Welt gezogen, in Wort und Schrift das Christentum verteidigend als „die allein zuverlässige und brauchbare Philosophie" (Dial. c. 8). Er war überzeugt, „dafs ein jeder, welcher die Wahrheit sagen kann und sie nicht sagt, von Gott gerichtet werden wird" (Dial. c. 82). In der Tracht des Philosophen hat er jedenfalls um so erfolgreicher als Missionär des Christenglaubens wirken zu können geglaubt, indem er an öffentlichen Plätzen die Aufmerksamkeit auf sich zog und mit Leuten der verschiedensten Herkunft Gespräche anknüpfte (vgl. Dial. c. 50. 58. 64 al.). Zweimal ist er auf seinen Reisen nach Rom gekommen und hat daselbst längeren Aufenthalt genommen und eine Schule gegründet (Acta S. Iust. c. 3; Eus. l. c. 4, 11, 11). Zu Rom erscheint er auch im Kampfe mit dem Kyniker Crescens, welchen er der Unwissenheit überführte und seitdem zum erbittertsten Gegner

---

[1] Es wird angespielt auf die Vorwürfe ödipodeischer Vermischungen und thyesteischer Mahlzeiten (§ 14, 1).

[2] Vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 80—84: Der Übertritt Justins zum Christentum.

hatte (Apol. 2, 3). Um 165 durfte er zu Rom seinen Glauben mit seinem Blute besiegeln. Eusebius hat aus Äufserungen Justins selbst (Apol. 2, 3) und seines Schülers Tatian (Orat. c. 19) schliefsen zu sollen gemeint, Justin sei den Nachstellungen des genannten Kynikers zum Opfer gefallen (Eus. Chron. ad a. Abr. 2168; Hist. eccl. 4, 16, 7—8). Der Wortlaut der angezogenen Stellen berechtigt indessen nicht, den Tod Justins auf die Feindseligkeit des Kynikers zurückzuführen. Jedenfalls ist Justin zur Zeit des Stadtpräfekten Junius Rustikus, d. i. zwischen 163 und 167, seines christlichen Glaubens wegen mit noch sechs andern Christen enthauptet worden[1]. Wir besitzen noch einen authentischen Bericht über das Martyrium in den ohne Zweifel auf dem amtlichen Gerichtsprotokolle fufsenden Acta SS. Iustini et sociorum. „Der Präfekt Rustikus", erzählen diese Akten (c. 2): „sprach zu Justinus: Vor allem verehre die Götter und gehorche den Kaisern![2] Justinus sprach: Es kann nicht mifsbilligt und nicht getadelt werden, wenn man die Gebote unseres Heilandes Jesus Christus befolgt. Der Präfekt Rustikus sprach: Zu welchen Lehren bekennst du dich? Justinus sprach: Alle Lehren habe ich mich bemüht kennen zu lernen, entschieden aber habe ich mich für die wahren Lehren der Christen, obwohl dieselben nicht den Beifall derjenigen finden, welche in Irrtum befangen sind. Der Präfekt Rustikus sprach: Diese Lehren finden deinen Beifall, elender Mensch? Justinus sprach: Ja, denn ich halte fest an ihnen in Übereinstimmung mit dem wahren Dogma. Der Präfekt Rustikus sprach: Was ist das für ein Dogma? Justinus sprach: Dafs wir den Gott der Christen verehren, welcher, wie wir überzeugt sind, einer ist von Anfang an, Schöpfer und Bildner aller Kreatur, der sichtbaren wie der unsichtbaren, und den Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, von welchem auch die Propheten vorherverkündigt haben, dafs er zu dem Menschengeschlechte kommen werde als Herold des Heiles und Lehrer herrlicher Satzungen (*μαθημάτων*?). Ich, ein Mensch, bin mir bewufst, Ungenügendes zu reden in Vergleich zu seiner unendlichen Gottheit, und ich bekenne, dafs eine prophetische Kraft erforderlich sei (um die volle Wahrheit sagen zu können); denn er ist vorherverkündigt

---

[1] Epiphanius (Haer. 46, 1) giebt an, Justin sei, als er unter dem Präfekten Rustikus und dem Kaiser Hadrian (*ἐπὶ Ῥουστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως*) Blutzeuge geworden, 30 Jahre alt gewesen (*ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων*). Der Kaisername ist falsch (Justin starb unter Mark Aurel) und die Bestimmung des Alters Justins steht gleichfalls mit allen andern Nachrichten und den Schriften Justins selbst in schreiendem Widerspruch. Scharfsinnig vermutet Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 283), die Quelle, welche Epiphanius benutzt, aber flüchtig gelesen, habe von dem christlichen Lebensalter Justins gesprochen und seinen Tod unter Rustikus 30 Jahre nach seiner Bekehrung zum Christentum angesetzt.

[2] Der Plural *τοῖς βασιλεῦσιν* erklärt sich daraus, dafs damals, 161—169, Mark Aurel sich mit Lucius Verus in die Regentschaft teilte.

worden, den ich soeben Sohn Gottes nannte. Ich weiſs nämlich, daſs ehemals die Propheten seine Ankunft bei den Menschen vorhergesagt haben." — Das Urteil des Präfekten lautete (c. 5): „Weil sie sich geweigert haben, den Göttern zu opfern und dem Befehle des Selbstherrschers nachzukommen, sollen sie gegeiſselt und zur Todesstrafe abgeführt werden, nach Maſsgabe der Gesetze."

Erst unter Papst Leo XIII. hat Justin eine Stelle im römischen Missale und im römischen Brevier gefunden, und zwar ist seine Gedächtnisfeier auf den 14. April angesetzt worden.

Über das Leben Justins handeln unter andern C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau 1840—1842. 2 Bde. 8°. I. C. Th. Otto in Ersch und Grubers Encyklopädie, Sect. II. Teil 30, Leipzig 1853, S. 39—76. G. Volkmar, Die Zeit Justins des Märtyrers kritisch untersucht: Theol. Jahrbb. Bd. II (1855). S. 227 ff. 412 ff. 569 ff. F J. A. Hort, On the date of Iustin M.: Journal of Class. and Sacr. Philol. vol. III (1856). p. 155—193. Ch. E. Freppel, St. Justin. Paris 1860. 8°; 3e édit. (Les Apologistes chrétiens au IIe siècle: St. Justin.) 1886. Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VIII (1885—1886). S. 37—66. Ältere Litteratur verzeichnet Chevalier, Bio-Bibliographie 1323—1325. 2700—2701. Auf die Acta SS. Iustini et sociorum soll später noch, gelegentlich der Märtyrer-Akten, zurückgekommen werden.

2. Schriften. — Justin ist der erste Kirchenvater, welcher eine umfassende litterarische Thätigkeit entfaltete. Nicht bloſs das Heidentum und das Judentum, auch die Häresien hat er mit Eifer bekämpft. Der Ruhm Justins, seiner von der Glorie des Märtyrertums umstrahlten, ehrwürdigen Persönlichkeit sowohl wie seiner schriftstellerischen Leistungen, seiner Gelehrsamkeit und seiner Rechtgläubigkeit, geht durch das ganze Altertum hindurch. Bei Tatian (Orat. c. 18) wird er ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος genannt. Irenäus, Tertullian und andere Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts haben von seinen Schriften schon fleiſsigen Gebrauch gemacht. Eusebius entwirft ein Verzeichnis der Denkmäler, welche dieser gebildete und um die göttlichen Dinge sich eifrig bemühende Geist hinterlassen, reich an nützlichen Wahrheiten aller Art (πάσης ὠφελείας ἔμπλεα, Hist. eccl. 4, 18, 1). Es sind im ganzen acht Schriften, welche hier namhaft gemacht werden: (1) eine an Antoninus Pius, dessen Söhne und den römischen Senat gerichtete Schutzschrift für den christlichen Glauben; (2) eine Kaiser Mark Aurel überreichte Apologie; (3) eine Schrift an die Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), „in welcher er sich weitläufig über die meisten Gegenstände verbreitet, welche bei uns und bei den griechischen Philosophen behandelt werden, und sodann genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen anstellt"; (4) eine andere Schrift an die Griechen unter dem Titel „Widerlegung" (ἕτερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον); (5) eine Schrift

„über die Einheit Gottes (*περὶ θεοῦ μοναρχίας*), welche er nicht bloſs aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet“; (6) eine Schrift unter dem Titel „Psalter“ (*ψάλτης*): (7) eine Lehrschrift über die Seele (*σχολικὸν περὶ ψυχῆς*), „in welcher er verschiedene Forschungen über das in der Aufschrift genannte Problem vorträgt und die Ansichten der griechischen Philosophen anführt mit dem Versprechen, in einer andern Schrift diese Ansichten bekämpfen und seine eigene Anschauung darlegen zu wollen“; (8) ein Dialog mit den Juden, welchen er in der Stadt Ephesus mit Tryphon, einem der angesehensten der damaligen Hebräer, gehalten hat. Dieses Verzeichnis ist übrigens weit entfernt, Vollständigkeit zu beanspruchen; Eusebius selbst fügt bei: „Es finden sich aber auch noch sehr viele andere Werke von ihm bei vielen Brüdern“ (l. c. 4, 18, 8). Zwei weitere Werke hatte Eusebius auch schon bei einer früheren Gelegenheit angeführt (4, 11, 8—10): eine Abhandlung gegen Marcion und eine Schrift gegen sämtliche Häresien. Aber diese beiden Werke hat Eusebius nicht selbst eingesehen; die Schrift gegen sämtliche Häresien hat er nur aus der ersten Apologie Justins (Apol. 1, 26), und die Abhandlung gegen Marcion hat er aus Irenäus (Adv. haer. 4, 6, 2; vgl. Eus. 4, 18, 9) gekannt[1].

Wie lebendig das Andenken Justins in der griechischen Kirche blieb, beweisen die zahlreichen Citate bei Johannes von Damaskus[2] und der Bericht über Justin bei Photius (Bibl. cod. 125). Photius sieht in Justin einen Mann, welcher es in der christlichen und noch mehr in der auſserchristlichen Philosophie bis zum Gipfelpunkte der Vollendung gebracht hat und umflossen ist von Wissen und reicher Geschichtskenntnis (*πολυμαθίᾳ τε καὶ ἱστοριῶν περιῤῥεόμενος πλούτῳ*). Photius und der Damascener beweisen indessen auch, daſs die Überlieferung bezüglich des litterarischen Nachlasses Justins im Laufe der Jahrhunderte getrübt und entstellt wurde: manche Schriften Justins, welche Eusebius noch kannte, sind in Vergessenheit geraten oder abhanden gekommen, und an ihre Stelle sind andere Schriften getreten, welche sich den gefeierten Namen Justins fälschlich angeeignet hatten.

Stark gefälscht ist dementsprechend auch die Tradition, welche uns in den noch erhaltenen Handschriften Justinscher Werke ent-

[1] Hieronymus hat seinen Artikel über Justin, De vir. ill. c. 23, wie zu erwarten, aus Eusebius herübergenommen. Zu dem Satze: cum in urbe Roma haberet *διατριβάς*, bemerkt sonderbarerweise v. Sychowski (Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster i. W 1894, S. 115), das griechische Wort *διατριβαί* klinge rätselhaft, weil es sich bei Eusebius nicht finde. Eusebius schreibt 4, 11, 11: *ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο*, „zu Rom hielt er seine Lehrvorträge“

[2] Siehe nur die Citate aus Justin in den Sacra Parallela des Damasceners, zusammengestellt von K. Holl in den Texten und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F V, 2 (1899), 32–55.

gegentritt. Es liegen hauptsächlich zwei Sammlungen Justinscher Werke vor: in dem früheren cod. Argentoratensis 9 saec. XIII vel XIV, welcher am 24. August 1870 bei der Belagerung Strafsburgs eine Beute der Flammen wurde und nunmehr aus Kopien und Kollationen wiederherzustellen ist, und in dem weit umfänglicheren und reichhaltigeren cod. Parisinus 450, welcher laut der Unterschrift aus dem Jahre 1364 stammt. Die fünf Schriften, welche die erste Handschrift bietet, müssen indessen sehr wahrscheinlich ohne Ausnahme Justin abgesprochen werden, und von den zwölf Schriften, welche die zweite Handschrift enthält, haben nur drei sich im Feuer der Kritik als echt bewährt: die zwei Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Es ist also der weitaus gröfsere Teil der von Eusebius aufgezählten Schriften dem Zahn der Zeit erlegen, und nur noch Trümmer der Nachlassenschaft Justins haben sich auf unsere Tage gerettet.

Photius hat über Justin als Schriftsteller wie folgt geurteilt: „Mit rhetorischer Kunst die innere Schönheit seiner Philosophie zu schmücken, gab er sich keine Mühe. Daher auch seine Worte, so gewaltig sie sonst sind und so sehr sie wissenschaftliche Haltung bewahren, nicht von der Würze triefen, welche die Rhetorik verleiht. Darum fesselt er auch nicht durch lockende und einschmeichelnde Form die grofse Menge“ (Bibl. cod. 125). Die äufsere Seite der Schriften Justins ist damit sehr zutreffend gewürdigt. Auf die Form hat Justin nach Philosophenart sehr wenig Wert gelegt. Er gestattet sich Solöcismen und Neubildungen, liebt langgedehnte Perioden und gehäufte Partizipialkonstruktionen und kann in eine geradezu ermüdende Breite und Langweiligkeit, in eine geradezu abstofsende Steifheit und Einförmigkeit verfallen. Nur zuweilen belebt sich sein Ausdruck und nimmt, namentlich, der Natur eines Gespräches gemäfs, in dem Dialog mit Tryphon, eine gewifse Kraft und Wärme an; im allgemeinen aber kennt seine Rede keinen Schwung, keinen Reiz der Darstellung, keine Mannigfaltigkeit der Wendungen [1]. Er pflegt auch nicht nach einem durchdachten Plane zu schreiben; er entwickelt vielmehr seine Ge-

---

[1] Justin ist sich übrigens seiner Schwäche selbst bewufst gewesen. In dem Dialoge mit Tryphon erklärt er einmal: „Ich will euch Schriftstellen vorführen, ich will mich aber nicht bemühen, ein blofs künstliches Wortgepränge zu entfalten; denn dazu fehlt mir jegliches Vermögen“ (*οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν*, Dial. c. 58). Es ist vielleicht auch beachtenswert, dafs er anderwärts den Wort-Liebhaber (*φιλόλογος*) und den Liebhaber des Werkes und der Wahrheit (*φιλεργὸς καὶ φιλαλήθης*) einander gegenüberstellt (Dial. c. 3), und in sehr vollen Ausdrücken schildert, wie sehr die ersten Verkünder der frohen Botschaft, die Apostel, aller rhetorischen Schulung ermangelten (*ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι*, Apol. 1, 39). — Vgl. im übrigen de Otto, Corpus apologetarum christ. vol. I. ed. 3. Ienae 1876. Proleg. p. LXIII—LXXVI: De Iustiniana dictione.

danken nach der Eingebung des Augenblicks. Selten verweilt er bei einem Gegenstande, bis er denselben erschöpft; er schweift von seinem Thema ab und nimmt es nachher wieder auf, so dafs Zusammengehöriges und Gleichartiges auseinandergerissen, weniger Verwandtes eng verbunden erscheint. Wenn auch in Werken der jüngsten Zeit die Angaben über Inhalt und Gliederung der Schriften Justins vielfach weit auseinandergehen, so liegt der Grund wenigstens zum Teil in einem diesen Schriften eigenen Mangel an geordnetem Ideengange.

Gleichwohl äufsern die Schriften Justins eine unerschöpfliche Anziehungskraft. Es spricht aus denselben eine liebenswürdige Persönlichkeit, ein offener und ehrlicher Charakter, welcher thut, was er kann, um zu einer Verständigung mit dem Gegner zu gelangen. Er empfindet tief und schmerzlich die Schutz- und Wehrlosigkeit der Christen, läfst sich aber in der Überzeugung von dem endlichen Siege der Wahrheit über die Willkür nicht beirren. Jener heldenhafte Glaubensmut, von welchem seine Worte vor dem Präfekten Rustikus Zeugnis gaben, durchweht und durchwaltet auch seine Schriften. Schon der Umfang dieser Schriften, in Verbindung mit ihrem Alter, läfst wichtige Aufschlüsse kirchengeschichtlicher Art von vornherein erwarten. Aber nicht etwa blofs über die Stellung des Christentums zum Heidentum und Judentum, sondern auch über den Glauben der Christen und selbst über den christlichen Gottesdienst verdanken wir Justin sehr wertvolle Mitteilungen. Sein Bericht über die Feier der heiligen Eucharistie (Apol. 1, 65—67) steht sogar innerhalb der kirchlichen Litteratur der drei ersten Jahrhunderte einzig da. Die Theologie Justins oder sein „Christentum“ hat, wie später noch gezeigt werden soll, gerade in den letzten Jahrzehnten sehr widersprechende und zum Teil recht sonderbare Auffassungen erfahren. Dabei ist fast allzu häufig übersehen worden, dafs Justin in den noch vorhandenen Schriften als Apologet auftritt, dafs er keine Veranlassung hatte, eine abgerundete Darstellung des gesamten christlichen Glaubens und Hoffens zu geben, dafs er seiner Aufgabe entsprechend sich damit begnügt, das Christentum vor den alten Geistesmächten zu rechtfertigen. Auf diesem Boden, als Apologet, hat er unleugbar Grofses geleistet. Kein anderer Apologet des 2. Jahrhunderts kann ihm die Palme streitig machen. Er ist der Erste und einer der Vornehmsten in der Reihe der Kirchenschriftsteller, welche eine gewisse Vermittlung zwischen Christentum und heidnischer Wissenschaft bezw. platonischer Philosophie angestrebt haben. Dafs er sich Fehlgriffe zu Schulden kommen liefs, dafs Justin der Philosoph den Ausschlag gab und Justin der christliche Theologe nicht zu seinem vollen Rechte kam, darf bei einem ersten Versuche nicht befremden. Der Versuch selbst schon, ganz abgesehen von dem Mafse des Erfolges, zeugt nicht blofs von

dem lautersten Willen, sondern auch von einer achtunggebietenden geistigen Kraft und Energie.

Der früher, § 14, 4, als die wichtigste Quelle unserer Kenntnis der alten griechischen Apologien bezeichnete Arethas-Codex der Nationalbibliothek zu Paris vom Jahre 914 enthält von Schriften Justins nur die unechte Epistola ad Zenam et Serenum und die wahrscheinlich gleichfalls unechte Cohortatio ad Gentiles. Dagegen sind zwei von dieser Handschrift unabhängige Sammlungen Justinscher Werke auf uns gekommen: der frühere cod. Argentorat. 9 saec. XIII vel XIV und cod. Paris. 450 vom Jahre 1364. Die erstere Handschrift ist am 24. August 1870 bei der Belagerung Strafsburgs den Flammen zum Opfer gefallen und mufs nunmehr durch Kopien und Kollationen ersetzt werden; vgl. § 24, 4. Die letzte der fünf angeblich justinischen Schriften, welche sie umschlofs, war der Brief an Diognet, und dem Umstande, dafs dieser Brief anderweitig nicht überliefert ist, verdankt die Handschrift ihren bleibenden Ruhm. Die andere Handschrift, cod. Paris. 450, ist ein vollständiges corpus operum S. Iustini und enthält nicht weniger als zwölf angeblich justinische Schriften. An erster Stelle steht die Epistola ad Zenam et Serenum, an zweiter Stelle die Cohortatio ad Gentiles (beide auch im Arethas-Codex), an dritter bis fünfter Stelle die zwei Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Der Text dieser drei echten Schriften fufst einzig und allein auf cod. Paris. 450. Im allgemeinen bietet jedoch diese Handschrift eine schon sehr verderbte Textesgestalt. Alle oder doch fast alle andern Abschriften von echten oder unechten Werken Justins, soweit dieselben bisher untersucht worden sind, gehen auf die drei genannten Manuskripte zurück. Siehe Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen u. s. w. I, 1—2), Leipzig 1882, S. 73 ff. Seit Auffindung der Konstantinopeler Handschrift der unechten Quaestiones et responsiones ad orthodoxos bedürfen die Aufstellungen Harnacks einer kleinen Einschränkung; siehe unten Abs. 8, d.

Der erste Herausgeber der Werke Justins, R. Stephanus, Paris 1551, hielt sich ganz und gar an cod. Paris. 450. Der zweite Herausgeber, Fr. Sylburg, Heidelberg 1593, änderte die Reihenfolge der Schriften und fügte denselben die Oratio ad Gentiles und den Brief an Diognet bei, welche inzwischen durch H. Stephanus, Paris 1592, nach cod. Argentorat. 9 veröffentlicht worden waren. Die Ausgaben der Werke Justins und der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts überhaupt von F Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von I. C. Th. v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I—II, und bei Migne, PP Gr. VI, sind schon § 14, 4 namhaft gemacht worden. Als die beste unter den bisherigen Ausgaben der Werke Justins mufs die Ausgabe v. Ottos gelten, zuerst Jena 1842—1843 in 3 Oktavbänden erschienen, sodann 1847—1850 in 5 Oktavbänden (= Corpus apologetarum christ. vol. I—V), und in 3. Aufl. 1876—1881.

Die Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen einzelner Schriften Justins sollen betreffenden Ortes angeführt werden. Eine Charakteristik der schriftstellerischen Thätigkeit Justins im allgemeinen giebt unter andern I. C. Th. Otto, De Iustini Mart. scriptis et doctrina. Ienae 1841. 8°; vgl. Ottos Artikel über Justin in Ersch und Grubers Encyklopädie, Sekt. II. Teil 30. Leipzig 1853. S. 39—76. Kürzer gefafst sind die Artikel über Justin im Dictionary of Christian Biography, vol. III (London 1882), p. 560 to 587, von H. Scott Holland; in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. VI (Freib. i. B. 1889), Sp. 2060—2073, von Funk;

in der Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., Bd. IX (Leipzig 1901), S. 641—650, von Bonwetsch. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I (1893), 99—114; II, 1 (1897), 274—284. Siehe auch die Litteraturangaben bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 22—26.

3. Die zwei Apologien. — Durch die vorhin erwähnte Pariser Handschrift vom Jahre 1364, und nur durch sie, sind zwei Apologien unter Justins Namen überliefert. Die Titel lauten in der Handschrift: *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον*, und: *ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ*. Die erste Apologie ist bedeutend kürzer als die zweite; in den Ausgaben zählt die erste 15, die zweite 68 Kapitel. In den Ausgaben wurde jedoch die handschriftliche Reihenfolge der beiden Stücke geändert und nunmehr das gröſsere Stück die erste, das kleinere die zweite Apologie genannt, eine Bezeichnung, welche seit dem Herausgeber Maran (1742) die übliche geblieben ist. Dem Texte der kleineren Apologie war nämlich sofort zu entnehmen, daſs dieselbe ursprünglich nicht vor, sondern hinter der gröſseren Apologie ihre Stelle gehabt haben muſs. Dreimal wird in der kleineren Apologie auf frühere Erörterungen zurückverwiesen (Apol. 2, 4. 6. 8), welche sich in der kleineren Apologie selbst nicht finden, wohl aber in der gröſseren Apologie. Die kleinere blickt also auf die gröſsere zurück und sie schlieſst sich überhaupt auf das engste an die gröſsere an. Bei jenen drei Verweisen in der kleineren Apologie wird jedesmal das Wort *προέφημεν* gebraucht, dasselbe Wort, mit welchem innerhalb der gröſseren Apologie von einer späteren Stelle aus auf eine frühere Stelle verwiesen zu werden pflegt. Es kommt hinzu, daſs, wie die Verweise selbst schon andeuten, nur die gröſsere Apologie in extenso jene Ausführungen enthält, welche man in den Verteidigungsschriften des Christentums anzutreffen gewohnt ist, die kleinere hingegen von einem einzelnen Vorkommnis der allerjüngsten Vergangenheit handelt und im weiteren Verlaufe nur flüchtige Skizzen apologetischer Tendenz bringt. Endlich trägt die gröſsere Apologie eine volle, ja umständliche Aufschrift, welche die Adressaten namhaft macht und auch den Verfasser vorführt, während die kleinere Apologie, jedes Eingangs ermangelnd, ganz ex abrupto mit einem „aber“ beginnt (*καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην*). Auf den ersten Blick, vorbehaltlich näherer Prüfung, möchte man daher sehr geneigt sein, in der kleineren Apologie nur einen Nachtrag oder Anhang zu der gröſseren zu erkennen.

Die gröſsere Apologie ist adressiert an Kaiser Antoninus Pius, seine Adoptivsöhne Mark Aurel und Lucius Verus, den heiligen Senat und das gesamte römische Volk. In der Handschrift liest man: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ Φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ ἐραστῇ παιδείας κτλ.* Dieser Text hat zu vielen

Verhandlungen Anlafs gegeben[1], weil er teils historische Schwierigkeiten in sich birgt, teils auch, abgesehen von den Eingangsworten, kritischen Bedenken unterliegt. Eusebius hat die Adresse der gröfseren Apologie citiert (Hist. eccl. 4, 12), und sein Text weicht in mehreren Punkten von dem Wortlaute der Handschrift ab, wenngleich freilich auch die Zeugen des Eusebianischen Textes, Handschriften und alte Übersetzungen keineswegs völlig miteinander übereinstimmen. Darüber aber besteht kein Zweifel, dafs Antoninus Pius, 138—161, Mark Aurel und Lucius Verus in der Adresse auftreten. Aus dem Umstande, dafs Verissimus = Verus = Mark Aurel nur Philosoph und nicht auch Cäsar genannt wird, hat man gefolgert, die Apologie müsse gleich zu Beginn der Regierung des Antoninus Pius eingereicht worden sein, weil Mark Aurel, geboren 121, schon 138 oder 139 den Titel Cäsar erhalten hat und zu Anfang des Jahres 147 in die Stellung eines Mitregenten Antonins eingerückt ist. Von anderer Seite wurde das Fehlen des Titels Cäsar auf eine Verderbnis des Textes, der Handschrift sowohl wie des Eusebianischen Citates, zurückgeführt. Auf alle Fälle kann die Überreichung der Apologie nicht schon 138 erfolgt sein, weil Lucius = Lucius Verus, welcher erst 130 geboren wurde, in der Adresse nicht blofs erwähnt, sondern auch als Philosoph und Freund der Wissenschaft bezeichnet wird, Ehrennamen, die man doch nicht einem achtjährigen Knaben, sondern höchstens einem achtzehnjährigen Jüngling zugestehen wird. Justin der Philosoph ist ganz gewifs nicht in so wegwerfender Weise mit dem Namen eines Philosophen umgegangen. Nach einem Teile der Zeugen des Eusebianischen Textes würde Lucius allerdings nicht Philosoph heifsen, sondern Sohn eines der Philosophie ergebenen Cäsars (Lucius Aelius Verus, gest. 1. Jan. 138). Aber den Namen eines Freundes der Wissenschaft führt Lucius auch in dem Eusebianischen Texte. Eben deshalb wird man behaupten können, dafs die Apologie auf Grund ihrer Adresse etwa in die Jahre 148—161 verlegt werden darf. Übrigens soll die Entstehungszeit der Schrift später noch erörtert werden. An dieser Stelle sei nur hervorgehoben, dafs auch die zweite, kleinere Apologie sich an Antoninus Pius und Mark Aurel wendet. Diese kleinere Apologie entbehrt zwar, wie schon gesagt, einer Adresse. Wenn aber ein römischer Märtyrer hier erklärt, das ungerechte Verfahren gegen die Christen mache dem Kaiser Pius und seinem Sohne, dem Philosophen, keine Ehre (Apol. 2, 2), und wenn der Verfasser die Bitte ausspricht, die Kaiser möchten gerechtes Gericht walten lassen, wie ihre Frömmigkeit und ihre Weis-

---

[1] Vgl. etwa Krüger in den Jahrbb. f. protest. Theol. XVI (1890), 579 ff.; Cramer in den Theol. Studiën, LXIV (1891), 317 sqq. 401 sqq.; Veil, Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums (Strafsburg 1894) S. XXVIII ff. 65 f.; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 279 ff.

heitsliebe oder Philosophie es erfordere (ibid. c. 15), so sind unstreitig die Kaiser Antoninus Pius und Mark Aurel ins Auge gefafst und allem Anscheine nach kommt Mark Aurel neben Antoninus als Mitregent in Betracht.

Die Echtheit der beiden Apologien ist durch innere wie durch äufsere Gründe unantastbar sicher gestellt und hat auch niemals einen ernstlichen Angriff erfahren. Einige der äufseren Zeugnisse aber haben die Frage angeregt, ob es nicht aufser diesen beiden Apologien noch eine weitere Apologie Justins gegeben habe.

Eusebius spricht wiederholt von zwei Apologien Justins, von welchen die erste an Antoninus Pius, seine Söhne und den römischen Senat gerichtet gewesen sei (Hist. eccl. 2, 13, 2; 4, 8, 3. 11, 11. 17, 1. 18, 2), die zweite an Antonins Nachfolger Mark Aurel und seinen Mitkaiser Lucius Verus (4, 16, 1. 18, 2). Entweder waltet bei dieser Angabe ein Irrtum ob oder Eusebius versteht unter der zweiten Apologie Justins eine andere als die vorhin besprochene zweite Apologie. Die letztere wendet sich, wie gezeigt, an Antoninus Pius und Mark Aurel, ist also jedenfalls noch während der Regierung Antonins, 138—161, verfafst worden, und nicht erst unter seinem Nachfolger (*διάδοχος*, Eus. 4, 18, 2) Mark Aurel, 161—180. Dafs Eusebius die noch vorliegenden Apologien, die erste wie die zweite, wohl gekannt hat, erhellt aus seinen zahlreichen Citaten. Auffallen aber mufs es, dafs er mehrere Male Stellen unserer zweiten Apologie als Stellen der ersten Apologie anführt (4, 8, 5. 17, 1. 13). Diese Beobachtung begünstigte immerhin die Vermutung, unsere beiden Apologien seien von Eusebius als ein Ganzes behandelt und in Verbindung miteinander als die erste Apologie bezeichnet worden, während die zweite Apologie Eusebs, an Mark Aurel und Lucius Verus, nicht mehr erhalten sei. Indessen leiden die Angaben oder Andeutungen Eusebs unleugbar an grofser Unklarheit und Verwirrung. Einmal scheint ein Stück unserer zweiten Apologie auch von Eusebius seiner zweiten Apologie zugewiesen zu werden (4, 16, 2), und ein anderes Mal scheint ein Stück unserer ersten Apologie von Eusebius als Citat aus Justins Schrift gegen Marcion eingeführt zu werden (4, 11, 8). Die Meinung, die zweite Apologie sei an Mark Aurel und Lucius Verus adressiert gewesen, entspringt wohl nur der Voraussetzung, dafs die zweite Apologie kurz vor dem Tode Justins geschrieben sein müsse (4, 16, 2). Diese Voraussetzung aber hängt sehr wahrscheinlich mit dem früher schon (Abs. 1) berührten Irrtum zusammen, nach welchem der Tod Justins dem Kyniker Crescens zur Last zu legen wäre. Das Wort Justins in der zweiten Apologie, er erwarte nichts Gutes von Crescens, hat Eusebius als eine Vorhersagung aufgefafst (4, 16, 7). Ein so schwanker Boden bietet kein Fundament für die kühne Hypothese, Eusebius habe noch eine weitere Apologie Justins

gekannt, welche inzwischen zu Grunde gegangen sei. Weder hat Eusebius, welcher die heute noch vorliegenden Apologien so fleifsig verwertete, aus jener weiteren Apologie auch nur ein einziges Citat angeführt, noch hat, abgesehen von Eusebius, irgend ein kirchlicher Schriftsteller des Altertums von einer dritten Apologie Justins etwas gewufst [1], auch nicht etwa der Byzantiner Photius.

Photius erwähnt zu Eingang seines Berichtes über Justin (Bibl. cod. 125) eine *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* und gegen Schlufs zwei Schriften gegen die Heiden, *κατὰ τῶν ἐθνῶν*, von welchen die erste Kaiser Antoninus Pius, seinen Söhnen und dem römischen Senate, die zweite den Nachfolgern Antonins eingehändigt worden sei. In diesen letzteren Worten schliefst Photius sich augenscheinlich an den Eingang des Verzeichnisses Justinscher Schriften bei Eusebius (4, 18, 2) an; die zwei Schriften gegen die Heiden sind ohne Frage die zwei Apologien. Die Worte *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* aber sind nicht Bezeichnung einer einzelnen Schrift, sondern zusammenfassende Beschreibung der Thätigkeit Justins als Apologet im allgemeinen: er verteidigte das Christentum in mehreren Schriften gegenüber den Hellenen und in dem Dialoge mit Tryphon auch gegenüber den Juden [2]. Das argumentum e silentio ist in diesem Falle zwingend. Eine weitere Apologie Justins, aufser den zwei überlieferten Apologien, hat es nicht gegeben, weil es schlechterdings unglaublich ist, dafs eine solche Schrift in der späteren kirchlichen Litteratur auch nicht die geringsten Spuren hinterlassen haben sollte.

4. Die erste Apologie. — Der Gedankengang der ersten, gröfseren Apologie ist in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten

---

[1] Im Jahre 1882 erklärte Harnack (Texte und Untersuchungen u. s. w. I, 1—2, 174 ff.), die von Eusebius als zweite Apologie Justins bezeichnete Schrift sei entweder spurlos untergegangen oder aber in der von Athenagoras den Kaisern Mark Aurel und Kommodus überreichten Bittschrift wiederzufinden. Im Jahre 1893 urteilte Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, 104), es sei „zunächst daran festzuhalten, dafs die zweite von Eusebius genannte Apologie entweder spurlos verschwunden ist oder nie existiert hat oder eine fremde Apologie von Eusebius für justinisch gehalten worden ist" Im Jahre 1897 schien Harnack (a. a. O. II, 1, 275) bei „einer Konfusion des Eusebius" sich beruhigen zu wollen.

[2] Harnack hat kein Bedenken getragen, zu behaupten, die *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κτλ.* sei eine unechte, von Photius aber für echt gehaltene Schrift unter dem Namen Justins gewesen, wie denn Photius überhaupt nur unechte Schriften Justins aus eigener Anschauung gekannt habe, während er sein Wissen um die echten Schriften lediglich aus Eusebius schöpfe (Gesch. der altchristl. Litt. I, 105 f.). Wie sollte Photius unter solchen Umständen in der Lage gewesen sein, die echten Schriften so sachentsprechend zu kennzeichnen (s. Abs. 2)? Vgl. die (von Harnack a. a. O. aufser acht gelassene) Bemerkung Dräsekes in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VI (1883—1884). S. 7 f.

zum Gegenstande einläfslicher Untersuchungen gemacht worden. Veil[1] gelangte zu folgender Auffassung. In einem Eingange (c. 1—3) stellt Justin im Namen der Christen an die Adressaten die Forderung, unbeirrt durch Vorurteile oder durch den Fanatismus der Menge, die Sache der Christen zu prüfen und demgemäfs über die Christen zu erkennen. Um den Adressaten diese Aufgabe zu erleichtern, will Justin versuchen, ihnen einen genaueren Einblick in das Leben und die Lehre der Christen zu geben. Die Ausführung zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (c. 4—12) bekämpft das übliche Verfahren der Behörde wider die Christen und die wider die Christen erhobenen Anklagen. Es wird Verwahrung eingelegt einmal gegen die widersinnige Gewohnheit der Regierung, das blofse Bekenntnis zum Christentum ohne Nachweis besonderer Vergehungen zu bestrafen (c. 4—5), und sodann gegen die landläufigen Beschuldigungen der Gottesleugnung und der sittlichen Verworfenheit (c. 6—12). Der zweite Teil (c. 13 bis 67) bringt eine nähere Darlegung und Rechtfertigung des Inhaltes und der Besonderheiten der christlichen Gottesverehrung, und zwar wird zunächst von der christlichen Lehre (c. 13—60) und anhangsweise von den christlichen Kultusgebräuchen (c. 61—67) gehandelt. Die christliche Lehre schreibt vor, neben Gott an zweiter Stelle Jesum Christum den Gekreuzigten zu verehren als den Lehrmeister der Menschen und als den von Gott vor der Weltschöpfung gezeugten Sohn Gottes. Diese Lehre rechtfertigt sich schon durch die Analogie mit heidnischen Göttersagen (c. 21—22); sie steht aber in Wirklichkeit viel höher als diese und sie ist auch viel älter, ja sie ist allein wahr (c. 23—29); auf Grund von Zeugnissen, welche aller menschlichen Willkür entrückt und über allen Zweifel erhaben sind, nämlich auf Grund von göttlichen Weissagungen, kann bewiesen werden, dafs Jesus Christus allein im eigentlichen Sinne Sohn Gottes ist und nach Gottes Willen die christliche Religion gestiftet hat zur Umwandlung und Wiederherstellung der Menschheit (c. 30—53); die heidnischen Vorstellungen, welche Ähnlichkeit mit dem Glauben an Christus zeigen, sind entweder grund- und haltlose Erdichtungen der bösen Dämonen oder aber Entlehnungen aus dem Alten Testamente und Bestätigungen der christlichen Lehre (c. 54—60). Die christlichen Kultusgebräuche entsprechen der sittlich umbildenden Kraft der christlichen Lehre. Ein Schlufswort (c. 68) zieht die Folgerung, dafs die Christen sich keines todeswürdigen Verbrechens schuldig machen.

So Veil. Laut Wehofer[2] soll die Apologie eine nach den Vorschriften der zeitgenössischen Rhetorik kunstgerecht entworfene

[1] Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums (Strafsburg 1894) S. 58 ff.

[2] Die Apologie Justins des Phil. und Märt. Rom 1897.

Rede darstellen. Auf ein „prooemium“, führt Wehofer aus, folgt die „propositio“: es darf nicht der Name Christ verurteilt werden, weil den Christen als solchen nichts Böses nachgewiesen werden kann. Zur Erhärtung dieses letzteren Satzes verbreitet sich Justin über das Leben und über die Lehre der Christen, und insofern gliedert sich das Ganze in zwei Teile. Der erste Teil (c. 4—13), die „refutatio“, will die gegnerischen Vorwürfe der Gottlosigkeit und der Staatsfeindschaft abwehren. Der zweite Teil (c. 13—67), die „probatio“, verficht die These, dafs der Urheber der Lehre der Christen, Christus, der Sohn Gottes ist. Als Argumente dienen a) Lehrsätze Christi selbst (c. 13—22), b) einige anderweitige nur lose zusammenhängende Erwägungen (c. 23—29), insbesondere aber c) die Weissagungen der Propheten über das Leben und Leiden Jesu, seine spätere Verherrlichung und die Ausbreitung seiner Lehre über den ganzen Erdkreis (c. 30—52), endlich d) heidnische Mythen und Riten, welche auf die Dämonen zurückgehen und verhüllte Wahrheitselemente, auch Nachäffungen der Taufe und der heiligen Eucharistie, enthalten (c. 53—67). Die „peroratio“ (c. 68) appelliert an den Gerechtigkeitssinn der Fürsten unter Berufung auf das Reskript des Kaisers Hadrian an Minucius Fundanus über die Behandlung der Christen[1].

Wenngleich reich an feinsinnigen und originellen Beobachtungen, vermag die Beweisführung Wehofers doch nicht zu überzeugen. Sie kann nicht umhin, einzuräumen, dafs die Disposition der Rede durch zahlreiche Abschweifungen unterbrochen und gestört ist, glaubt aber freilich diese „digressiones“ teils daraus erklären zu dürfen, dafs Justin nur geringe Stilgewandtheit besafs, teils daraus, dafs die Antike überhaupt die unkünstlerische Anmerkung moderner wissenschaftlicher Darstellung nicht kannte. Einfacher und aufrichtiger wird es sein, anzuerkennen, dafs die Schrift nicht als eine kunstvoll angelegte Rede gelten kann, ja dafs Justin überhaupt nicht mit einem fertigen Plane an seine Arbeit herangetreten ist. Diesen Standpunkt vertrat

---

[1] Justin hat dieses Reskript im lateinischen Originale seiner Apologie beigelegt (Eus. Hist. eccl. 4, 8. 7. 8); Eusebius hat dasselbe nach dem Texte bei Justin für seine Kirchengeschichte ins Griechische übersetzt, und diese Übersetzung hat später in den Abschriften der Justinschen Apologie den Originaltext verdrängt. Nachdem es eine Zeit lang als Zeichen eines besonders scharfen kritischen Blickes gegolten, das Reskript als gefälscht zu betrachten, wird nunmehr die Echtheit fast allgemein anerkannt, während die Tragweite des Wortlautes noch verschieden bestimmt wird. Nach den neuesten Auslegungen hat Hadrian keineswegs die Rechtsgleichheit der Christen ausgesprochen oder den Christenglauben freigegeben, sondern nur zur Einschränkung des Delatorenunwesens die Bestimmung getroffen, dafs die Provinzialen ihre Klagen gegen die Christen öffentlich vor Gericht vertreten und begründen sollten. Vgl. Wehofer a. a. O. S. 52 ff.; Funk, Kichengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen I (1897), 330 ff.; Weis, Christenverfolgungen (München 1899) S. 69 ff.

Rauschen[1]. Justin habe seinen Gedanken freien Lauf gelassen, ohne sich zu bemühen, das Gleichartige zusammenzustellen. Allerdings aber seien, in Übereinstimmung mit Veil und Wehofer, zwei Teile zu unterscheiden. Der Satz, die Christen dürften nicht um ihres Namens willen, sondern nur auf Grund erwiesener Verbrechen bestraft werden (c. 2—3), werde in zwei konzentrischen Kreisen apologetischer Beweise des näheren begründet. Der engere Cyklus (c. 4—12) sei vornehmlich negativer Tendenz und zur Widerlegung der den Christen entgegengehaltenen Beschuldigungen bestimmt. Ein erweiterter Cyklus (c. 13—67) sei mehr positiver Art und bezwecke den Inhalt der christlichen Religion darzulegen und zu rechtfertigen. Justin hätte, wie er auch selbst anzudeuten scheine (c. 13), schon beim Schlufs des ersten Teiles die Feder niederlegen können, weil die Ideen, welche ihn bewegten, bereits zum Ausdruck gekommen waren. Er habe aber noch einmal von neuem angehoben, weil es ihn drängte, deutlicher und detaillierter zu sprechen und vor allem jenen Lehrsatz des Christentums zu verteidigen, an welchem die Heiden besonderen Anstofs nahmen, die Lehre von der Gottheit des Gekreuzigten.

Es ist vorhin bemerkt worden, dafs die Apologie auf Grund der Adresse etwa in die Jahre 148—161 verlegt werden dürfe (Abs. 3). Aufser der Adresse kommen für die Bestimmung der Abfassungszeit noch einige andere Stellen in Betracht. Zuvörderst bietet sich die Notiz an, Christus sei vor 150 Jahren geboren worden (*πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστόν*, c. 46), unter Quirinius, dem ersten römischen Prokurator von Judäa (c. 34). Quirinius und seinen Census hat Justin ohne Zweifel aus dem Lukasevangelium gekannt und im Auschlufs an Lukas (3, 23) wird er auch die Geburt Christi etwa 30 Jahre vor das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius gesetzt haben. Damit ist nun freilich durchaus noch nicht festgestellt, welches Jahr Justin als das Geburtsjahr Christi betrachtet habe; es ist aber doch eine gewisse Gewähr dafür geboten, dafs das Jahr 150 der Rechnung Justins mehr oder weniger zusammengefallen sei mit dem Jahre 150 der üblichen Zeitrechnung, obwohl in der letzteren die Geburt Christi bekanntlich um einige Jahre zu spät datiert wird. Ein bestimmtes Jahr dürfte auch Justin selbst nicht im Auge gehabt haben; die Zahl 150 wird eine runde Zahl sein sollen. In höherem Grade chronologisch verwendbar erscheint die zweimalige Erwähnung des Gnostikers Marcion als eines besonders schlimmen und erfolgreichen Apostels der Dämonen: er „lehrt jetzt noch“ (*καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων*) und hat schon „auf dem ganzen Erdkreise“ (*κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*) Anhänger gewonnen (c. 26); „Viele haben ihm, als sei er im Alleinbesitz der Wahrheit, Glauben geschenkt und verspotten uns“ (c. 58).

---

[1] In der Theol. Quartalschrift. Bd. LXXXI (1899). S. 188 ff.

Marcion mufs also zur Zeit, da Justin schrieb, auf der Höhe seiner Wirksamkeit und seines Ansehens gestanden haben. Er ist aber nach anderweitigen Zeugnissen um 140 nach Rom gekommen und um 144 als Stifter einer eigenen Religionsgemeinschaft aufgetreten. Die von Justin geschilderte Lage der Dinge mufs um 150 angesetzt werden, eher nach 150, als vor 150. Mit Übergehung anderer, minder deutlicher Zeitspuren sei schliefslich noch hervorgehoben, dafs gelegentlich von der Bittschrift eines Christen an den Präfekten Felix von Alexandrien die Rede ist (c. 29). Bisher ganz unbekannt, ist Felix jüngst wiedergefunden worden in dem Präfekten Lucius Munatius Felix, dessen Amtszeit durch Papyrusurkunden zwischen die Jahre 148—154 festgelegt ist [1]. Im Hinblick auf diese unter einander übereinstimmenden und sich gegenseitig stützenden Einzelergebnisse darf der Ansatz 148—161 mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 150—155 präzisiert werden [2].

Der Ort der Abfassung der Apologie war allem Anscheine nach Rom. Dort hat Justin sich zweimal längere Zeit hindurch aufgehalten (s. Abs. 1), und dorthin weisen auch einzelne Andeutungen der Schrift selbst. Die eifervollen Worte gegen Marcion z. B. (c. 26 und c. 58) müssen wohl angesichts der römischen Wirksamkeit des Pontikers niedergeschrieben worden sein.

Durch die zweite Apologie werden die Resultate bezüglich der Entstehungsverhältnisse der ersten Apologie eine weitere Bestätigung erfahren.

5. Die zweite Apologie. — Die zweite, kürzere Apologie geht von einem römischen Vorkommnisse der letzten Tage (χθὲς δὲ καὶ πρώην c. 1) aus. Der Stadtpräfekt Urbikus hatte drei Christen lediglich deshalb, weil sie sich als Christen bekannten, hinrichten lassen. Justin schildert den Hergang (c. 2—3) und reiht apologetische Erörterungen an. Auf die spöttische Frage der Heiden, warum die Christen, um desto schneller zu ihrem Gotte zu gelangen, nicht lieber selbst schon Hand an sich legten, sei zu erwidern, dafs die Christen nicht freiwillig den Tod suchen dürften, weil das Leben eine Gottesgabe sei, für welche der Mensch Dank schulde, dafs sie jedoch, wenn sie befragt würden, bekennen müfsten, weil es eine Sünde sei, nicht in allem die Wahrheit zu sagen (c. 4). Es könne auch nicht befremden, wenn der Gott der Christen, obwohl er der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde sei, die Unterdrückung und Hin-

---

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 9 ff. 364.

[2] Veil (a. a. O. S. xxxi) entscheidet sich für die Jahre 153—155. Ganz ähnlich Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 278): „Justins Apologie ist ein paar Jahre nach 150 geschrieben."

schlachtung seiner Verehrer zulasse. Die Christenverfolgungen sind in letzter Linie auf den Haſs der Dämonen gegen Wahrheit und Tugend zurückzuführen (c. 5). Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um den besseren Teil der Menschheit zu retten und die Macht der Dämonen zu vernichten (c. 6). Weil aber die Menschen mit freiem Willen begabt sind und aus eigener Wahl sich für das Gute oder das Böse entscheiden sollen, so läſst Gott vorläufig auch den Dämonen noch freien Spielraum (c. 7). Übrigens sind, dank dem Einfluſse der Dämonen, schon in vorchristlicher Zeit stets diejenigen, welche Sinn und Verständnis für das Wahre und Gute bekundeten, von ihren Mitmenschen angefeindet worden (c. 8). Der Glaube der Christen an eine die Bösen erwartende göttliche Strafe beruht auf dem nicht zu leugnenden Unterschiede zwischen Gut und Bös, gegen welchen Gott nicht gleichgültig sein kann (c. 9). Die christliche Lehre ist erhabener als alle menschliche Weisheit und sie hat das, was einem Sokrates vorschwebte, zu verwirklichen gewuſst, indem sie Gebildeten und Ungebildeten die Wahrheit brachte und den Mut verlieh, in den Tod zu gehen (c. 10). Die Dämonen und die ungerechten Menschen hätten keine Gewalt über die Christen, wenn nicht Gott seine Getreuen durch Mühseligkeiten zur Tugend und durch den Tod zu ewiger Seligkeit führen wollte (c. 11). Zugleich geben die Verfolgungen den Christen Gelegenheit, den Nichtchristen in ergreifender Weise die Überlegenheit des Christentums über das Heidentum vor Augen zu führen (c. 12—13). Der Schluſs enthält die Bitte, die Kaiser möchten im Interesse der Wahrheit die Schrift des Verfassers veröffentlichen lassen und in frommem und philosophischem Sinne ein Urteil in Sachen der Christen abgeben (c. 14—15).

Es ist nicht leicht, eine Inhaltsskizze zu geben, welche sich versprechen dürfte, den Intentionen des Verfassers gerecht zu werden. Auch Wehofer[1] hat es nicht gelingen wollen, einen leitenden Gedanken oder eine Art Disposition in dieser zweiten Apologie nachzuweisen. Er bezeichnet dieselbe als eine unzusammenhängende Fragmentenreihe und kann nicht glauben, daſs sie in der vorliegenden Gestalt für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen sei, vermutet vielmehr, Justin habe die einzelnen Stücke der zweiten Apologie bei einer neuen Auflage der ersten Apologie in die letztere einfügen wollen. Wehofer fuſst dabei auf der Voraussetzung, daſs Justin sich um kunstgerechte Ausgestaltung seiner Verteidigungsschrift bemüht habe und ein gründlicher Kenner der rhetorischen Theorie gewesen sei. Rauschen[2], welcher diese Voraussetzung bestreitet, hält es für unzulässig, aus dem Mangel an Zusammenhang den Schluſs zu ziehen, es fehle der

---

[1] Die Apologie Justins des Phil. u. Märt. Rom 1897. S. 121 ff.
[2] In der Theol. Quartalschrift. Bd. LXXXI (1899). S. 190 f.

zweiten Apologie die letzte Feile. Die Schrift sei nur eine Fortsetzung der ersten Apologie, in ihrer Anlage von der ersten nicht wesentlich verschieden und in den Augen Justins nicht mehr verbesserungsbedürftig. Gerade aus der zweiten Apologie könne man die Arbeitsweise Justins am besten kennen lernen.

Nach Grundl[1] wäre der überlieferte Text der zweiten Apologie von späterer Hand interpoliert und zwar wäre diesem Interpolator ein gröfserer Teil des Textes zuzuweisen als dem Verfasser, nämlich die Kapitel 4—10 und 14 ihrem ganzen Umfange nach und in den übrigen Kapiteln, mit alleiniger Ausnahme des unversehrt gebliebenen Kapitels 3 (über Crescens), wenigstens einige Wörter oder Sätze. Aufser der Zusammenhanglosigkeit des Textes führt Grundl namentlich formelle und sachliche Abweichungen oder Widersprüche zwischen den beanstandeten Stücken und sonstigen Ausführungen Justins ins Feld. Indessen sind seine trotz allen Scharfsinns doch sehr willkürlichen Aufstellungen sozusagen von allen Seiten abgelehnt und von Emmerich[2] eingehend widerlegt worden.

Dafs die zweite Apologie nur ein Nachtrag oder Anhang zu der ersten Apologie ist, wie vorhin bereits vermutet wurde (Abs. 3), wird durch eine unbefangene Prüfung des Textes in mannigfaltiger Weise bestätigt, ja fast aufser Zweifel gestellt. Gleichviel ob die erste Apologie den Kaisern schon übergeben war oder nicht, der erwähnte Vorfall unter Urbikus ist es gewesen, welcher Justin zum zweitenmal die Feder in die Hand drückte. Einen so handgreiflichen Beweis für die Unhaltbarkeit oder Ungerechtigkeit des römischen Rechtsverfahrens gegen die Christen glaubte Justin sich zu Nutzen machen zu müssen. Dafs er nach Darlegung des Vorfalles wieder in die Weite schweift, könnte auffallen, erklärt sich aber aus dem Wunsche, nunmehr auch nach andern Seiten hin die erste Apologie noch etwas zu ergänzen. Mehr als einzelne kleine Zusätze, Erweiterungen und Erläuterungen, bringt er nicht, weil eben sein Material im grofsen und ganzen erschöpft war; überdies ist der Nachtrag wohl auch noch schneller hingeworfen worden als die Schrift selbst, und macht sich deshalb der Mangel an künstlerischer Anlage und Abrundung noch fühlbarer geltend.

Die Zeit und der Ort der Niederschrift bedürfen nach dem Gesagten keiner weiteren Beleuchtung. Der Nachtrag ist der Schrift mehr oder weniger auf dem Fufse gefolgt. Der römische Standort des Verfassers tritt aber in der zweiten Apologie, namentlich in den drei ersten Kapiteln, deutlicher zu Tage als in der ersten Apologie,

---

[1] De interpolationibus ex S. Iustini phil. et mart. Apologia secunda expungendis. Augustae Vindel. 1891.

[2] De Iustini phil. et mart. Apologia altera. Monasterii Guestph. 1896.

und als neue chronologische Instanz ist vor allem das Auftreten des Präfekten Urbikus zu beachten. Quintus Lollius Urbikus ist frühestens 144 praefectus urbi geworden und ist es bis um 160 geblieben[1]; um 160 folgte ihm Publius Salvius Julianus, und diesem folgte etwa 163 Junius Rustikus, welcher über Justin das Todesurteil sprach (s. Abs. 1).

Eine Sonderausgabe der beiden Apologien lieferte J. W. J. Braun, Bonn 1830, 1860, Leipzig 1883; die 3. Aufl., Leipzig 1883, besorgte C. Gutberlet. Eine neue Schulausgabe veranstaltete G. Krüger, Die Apologien Justins des Märt. Freib. i. B. u. Leipz. 1891. 8°; 2. Aufl. 1896 (Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 1). In dem Vorworte zur 2. Aufl. heifst es: „Für diese neue Auflage ist der Text der Apologien sorgfältig revidiert worden; in mehreren Fällen schien es rätlich, handschriftliche Lesarten, die Otto fallen gelassen hat, wieder aufzunehmen." Zu der Ausgabe Krügers vom Jahre 1891 vgl. L. Paul, Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr: Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. Bd. CXLIII (1891). S. 455—464. Justin Martyr's First Apology, addressed to the Emperor Antoninus Pius. Prefaced by some account of the writings and opinions of Justin Martyr by J. Kaye. London 1889. 8°.

Deutsche Übersetzungen beider Apologien veröffentlichten unter andern P. A. Richard, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter), und H. Veil, Strafsburg 1894. Die Übersetzung Veils erschien zuerst im Programm des protest. Gymnasiums zu Strafsburg vom Jahre 1894 und sodann, um eine Einleitung und reiche Anmerkungen vermehrt, unter dem Titel: Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II), eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Strafsburg 1894. 8°.

G. Krüger, Zur Abfassungszeit der Apologien Justins: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XVI (1890). S. 579—593. J. A. Cramer, In welke verhouding staan de beide Apologieën van Justinus tot elkander en wanner zijn zij vervaardigd? Theol. Studiën. Bd. LXIV (1891). p. 317—357. 401—436; auch separat erschienen, Utrecht 1892. 8°; vgl. G. Krüger in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 297—300. B. Grundl, De interpolationibus ex S. Iustini phil. et mart. Apologia secunda expungendis. (Progr.) Augustae Vindel. 1891. 8°; vgl. Funk in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXXIV (1892), S. 173—175. A. Eberhard, Athenagoras. Nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologien des hl. Justin zu einander. (Progr.) Augsburg 1895. 8°. F. Emmerich, De Iustini phil. et mart. Apologia altera. (Diss. inaug.) Monasterii Guestph. 1896. 8°. (Das Hauptverdienst der Schrift Emmerichs besteht in der gründlichen Würdigung und Zurückweisung der Interpolationshypothese Grundls.) Th. M. Wehofer, Die Apologie Justins des Phil. u. Märt. in litterarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrhunderts. Rom 1897. 8°. (Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch., 6. Supplementheft.) P. Willm, Iustin Martyr et son apologétique. (Thèse.) Montauban 1897 8°. G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXXI (1899). S. 188—206. G. Boucaud, Un philosophe chrétien au IIe siècle: St. Justin et sa première apologie: L'Université cathol., mai 1899, p. 77—102; auch

[1] Das Beweismaterial ist zusammengestellt bei Veil a. a. O. S. 114. Vgl. noch Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 11 ff.

separat erschienen, Lyon 1899. 8°. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. VI (1900), 8—14 und 364 (zur Chronologie der Schriften Justins).

6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. — Wie die beiden Apologien, so ist auch der Dialog mit dem Juden Tryphon, die älteste der noch erhaltenen antijüdischen Apologien, nur durch die Pariser Handschrift vom Jahre 1364 auf uns gekommen, und zwar leider in verderbter und lückenhafter Gestalt. Dafs bald nach der Mitte des Textes, c. 74, eine Lücke anzunehmen ist, obwohl die Handschrift selbst eine Lücke in keiner Weise andeutet, hatten schon die älteren Kritiker erkannt; Zahn [1] dürfte von neuem bewiesen haben, dafs hier ein nicht unbeträchtliches Stück, eine oder mehrere Blattlagen umfassend, ausgefallen ist. Der Ausfall ist aber um so mehr zu beklagen, als das fragliche Stück laut dem Zusammenhange gerade den Schlufs des ersten und den Anfang des zweiten Tages des Gespräches betroffen und vermutlich wichtige Aufschlüsse über die Disposition des ganzen Dialoges enthalten hat. Das Wortgefecht, über welches Justin berichtet, währte nämlich zwei Tage lang, und wahrscheinlich hat Justin, der Verteilung des Stoffes auf zwei Tage entsprechend, auch seinen Bericht in zwei Bücher gegliedert. Ein Citat aus c. 82, also aus dem Berichte über den zweiten Tag des Gespräches, trägt in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus die Aufschrift „Aus dem zweiten Buche gegen Tryphon" (*ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου*) [2], und diese Zweiteilung als ursprünglich anzusehen und auf den Verfasser selbst zurückzuführen, empfiehlt sich um so mehr, als der Dialog auch in der verstümmelten handschriftlichen Form noch von aufsergewöhnlich grofsem Umfange ist. Wenn in der Handschrift die Zweiteilung völlig verwischt ist, so ist darin nur ein weiterer Beleg für die Verderbtheit des überlieferten Textes zu erblicken. Endlich ist diesem Texte auch der Eingang abhanden gekommen. Jetzt ist erst aus dem vorletzten Kapitel zu ersehen, dafs das Werk einem gewissen Markus Pompejus gewidmet ist (c. 141); angeredet wird Pompejus zwar auch schon c. 8 (*φίλτατε*), aber nicht mit Namen genannt. Ursprünglich ist Pompejus jedenfalls schon gleich zu Eingang dem Leser vorgestellt worden; eine Zuschrift an ihn oder eine Vorrede in Form eines Widmungsschreibens hat an der Spitze des Werkes gestanden. In dem herrschenden Gebrauche des Altertums begründet, wird diese Vermutung bestätigt durch die Art und Weise, wie Eusebius Ephesus als den Schauplatz des Dialoges bezeichnet (Hist. eccl. 4, 18, 6). Eusebius mufs diese Angabe dem

[1] In der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VIII (1885—1886). S. 37 ff.

[2] Vgl. Holl in den Texten und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 2 (1899), 34.

Dialoge selbst entnommen haben, und sehr wahrscheinlich hat er aus dem ihm noch vorliegenden Eingange des Dialoges geschöpft. Aus dem heute vorliegenden Texte kann der Ort des Gespräches nur auf Umwegen erschlossen werden (c. 2. 3. 142).

In dem heute vorliegenden Texte werden gewöhnlich drei Teile unterschieden. Nachdem der Verfasser einleitungsweise die Geschichte seiner Bekehrung zum Christentum erzählt (c. 2—8), rechtfertigt er in einem ersten Teile (c. 10—47), zunächst aus dem Alten Testamente selbst, die Abrogation des mosaischen Ritualgesetzes zu gunsten des neuen Gesetzes Christi. Der Beschneidung, den Fasten und Festen, den Opfern, der Sabbatfeier und ähnlichen Bestimmungen sei von Haus aus nur eine vorübergehende Bedeutung zugekommen, weil das Gesetz und die Propheten selbst diese Einrichtungen mit der Herzenshärte der Juden begründeten und die spätere Abschaffung derselben im Voraus schon ankündigten. Das neue Gesetz Christi hingegen enthalte die ewig gültigen Forderungen Gottes an die Menschheit: die Verehrung des wahren Gottes, die Bekehrung von Sünde und Irrtum und den Glauben an den Messias, Jesus von Nazareth. Im zweiten Teile (c. 48—108) beweist Justin aus den Propheten, dafs die Anbetung Jesu in keiner Weise dem Glauben an den allein wahren Gott und der Verehrung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs widerstreite. Die Propheten bezeugten und beglaubigten Jesus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes. Im dritten Teile (c. 109 bis 141) wird zu zeigen versucht, dafs die von Jerusalem aus durch die Apostel zu Jesus Christus bekehrten Juden und Heiden als das wahre Israel anzuerkennen seien, welchem die Verheifsungen des Alten Bundes gelten. Im Christentume erfülle und vollende sich die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion. Schliefslich giebt Justin dem Wunsche Ausdruck, Tryphon und seine Gefährten, auf welche die Unterredung einen tiefen Eindruck machte, möchten Christen werden (c. 142).

Dieser Dialog läfst Justins schriftstellerische Kunst in einem günstigeren Lichte erscheinen als die Apologien. Es scheint gröfsere Mufse auf die Ausarbeitung verwendet worden zu sein. Die Sprache ist lebendiger und mitunter wenigstens auch gewählter. Die äufsere Einkleidung und Umrahmung des Gespräches verrät Geschmack und Geschick. Zu Anfang und zu Ende des Ganzen ist die jedesmalige Situation, das Zusammentreffen Justins und Tryphons und ihr Scheiden, recht anschaulich geschildert, und auch im Verlaufe der breiten theologischen Erörterung wird die Scenerie und der Fortschritt der Handlung nicht aufser acht gelassen.

Dafs der Dialog nicht ein nach protokollarischer Genauigkeit trachtender Bericht über eine wirkliche Disputation ist, liegt auf der Hand und bedarf keines Beweises. Auf der andern Seite ist der-

selbe, wie früher schon hervorgehoben wurde (Abs. 1), auch nicht völlig aus der Luft gegriffen. Wirkliche Erlebnisse, persönliche Erfahrungen, Gespräche, welche er zu Ephesus und anderwärts mit jüdischen Gelehrten führte, hat Justin in freier Weise zu einem grofsen Werke zusammengefafst. In den Einwendungen Tryphons gegen das Christentum ist ohne Zweifel die Stimme damaliger Vertreter des Judentums wiederzuerkennen. Bis ins Einzelne hinein läfst sich begreiflicherweise keine Grenzlinie ziehen zwischen dem, was der Geschichte angehört, und dem, was auf künstlerischer Komposition beruht. Tryphon selbst bietet ein lehrreiches Beispiel. Er wird von Eusebius, sehr wahrscheinlich auf Grund des uns nicht mehr erhaltenen Einganges des Dialoges, einer der angesehensten der damaligen Hebräer genannt (*τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον*, Eus. Hist. eccl. 4, 18, 6), und diese Bezeichnung weist unverkennbar auf den in der Mischna häufig erwähnten palästinensischen Rabbi Tarphon, einen Zeitgenossen Justins, hin[1]. Tryphon und Tarphon ist ein und derselbe Name, und einen andern berühmten Juden dieses Namens hat es damals nicht gegeben. Aber freilich steht die Haltung, welche Tryphon in dem Dialoge einnimmt, mit den sonstigen Nachrichten über den gelehrten und fanatischen Rabbi nicht im Einklang; zu Anfang des Dialoges wird Tryphon als ein Hebräer aus der Beschneidung (*Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς*) eingeführt, welcher bis vor kurzem in Palästina gelebt und seit seiner Flucht aus der durch den Barkochbakrieg beunruhigten Heimat in Griechenland, hauptsächlich zu Korinth, geweilt hat (c. 1); im Fortgange des Gespräches aber tritt Tryphon als ein hellenistischer Jude auf, welcher mit griechischer Bildung vertraut und auch ganz und gar auf die griechische Bibel angewiesen ist, ohne jede Kenntnis des hebräischen Textes. Es wird der grofse Ruf dieses Rabbi gewesen sein, welcher Justin bestimmte, ihn zum Repräsentanten des mit dem Christentum streitenden Judentums zu machen, bezw. die Hauptfigur seines Dialoges nach ihm zu benennen. Nicht ausgeschlossen ist jedoch, dafs Justin auf seinen Reisen auch einmal mit Tryphon oder Tarphon zusammentraf, möglicherweise gerade in Ephesus zur Zeit des Barkochbakrieges.

Die Angaben, der Dialog sei in Ephesus zur Zeit des Barkochbakrieges (c. 1 und c. 9) gehalten worden, gehören natürlich nur zur Staffage der Schrift, beziehen sich aber nicht auf die Zeit und den Ort der Abfassung. Die Abfassung ist erst um mindestens zwei volle Jahrzehnte später erfolgt. Einige Male wird nämlich die Gegenwart

---

[1] Über Rabbi Tarphon s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., II, 377 f. טרפון, Tarphon, oder טַרְפּוֹן, Tarpon, ist nur eine ungenaue Aussprache des echt griechischen Namens *Τρύφων*. Vgl. Zahn a. a. O. S. 61 f.

des Verfassers in harmloser Flüchtigkeit gewissermafsen verwechselt mit dem Momente der Vergangenheit, in welchen der Dialog zurückversetzt wurde, und bei einer derartigen Gelegenheit entschlüpfen Justin die Worte: „in meiner schriftlichen Eingabe an den Kaiser habe ich gesagt“ (ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον, c. 120), ein Rückweis auf die erste Apologie (Apol. 1, 26). Folglich ist der Dialog erst nach der ersten Apologie d. i. nach 150—155 geschrieben worden, vielleicht aber noch vor 161, weil anscheinend noch derselbe Kaiser die Regierung in Händen hat, an welchen die Apologie gerichtet war, Antoninus Pius. Der Ort der Abfassung mufs dahingestellt bleiben. Über Markus Pompejus, den Adressaten des Dialoges, wissen wir sonst nichts.

Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VIII (1885—1886). S. 37—66.

7 Bestrittene Schriften: Oratio ad Gentiles, Cohortatio ad Gentiles, De monarchia. — Eusebius reiht in seinem Berichte über die litterarische Thätigkeit Justins an die beiden Apologien folgende drei Schriften an: eine Schrift an die Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), „in welcher er sich weitläufig über die meisten Gegenstände verbreitet, welche bei uns und bei den griechischen Philosophen behandelt werden, und sodann genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen anstellt“; eine andere Schrift an die Griechen unter dem Titel „Widerlegung“ (ἕτερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον); eine Schrift „über die Einheit Gottes (περὶ θεοῦ μοναρχίας), welche er nicht blofs aus unseren eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet“ (Eus. Hist. eccl. 4, 18, 3—4). Auch heute noch liegen unter Justins Namen drei Schriften mit gleichem oder ähnlichem Titel vor: πρὸς Ἕλληνας, oratio ad Gentiles; λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, cohortatio ad Gentiles; περὶ θεοῦ μοναρχίας, de monarchia. Es fragt sich, ob diese Schriften mit den von Eusebius angeführten Schriften identifiziert werden können, und weiterhin, ob dieselben als Früchte der Feder Justins gelten dürfen. Denn mit der ersten Frage ist nicht auch schon die zweite entschieden. Auf der einen Seite ist es, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, so doch wenigstens nicht unmöglich, dafs schon Eusebius Schriften in Händen hatte, welche Justins Namen mit Unrecht trugen, und auf der andern Seite bemerkt Eusebius ausdrücklich, es seien aufser den Schriften, welche er namhaft gemacht, ‚noch sehr viele andere Werke“ Justins im Umlauf (l. c. 4, 18, 8).

Die kleine Oratio ad Gentiles (5 Kap.) ist eine Rede an die hellenisch gebildeten Heiden (ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, c. 1) zur Rechtfertigung des Übertrittes des Verfassers zum Christentum, kurz, lebendig und kraftvoll und dabei straff und schön disponiert. Der Verfasser

beleuchtet die Unwürdigkeit und Unsittlichkeit der heidnischen Göttermythen, wie sie bei Homer und Hesiod niedergelegt sind, geifselt auch die schamlose Üppigkeit, mit welcher die religiösen Nationalfeste gefeiert wurden, und schliefst mit einem schwunghaften Aufruf zur Annahme des Christentums. Dem Inhalte nach könnte dieses Schriftchen sehr wohl identisch sein mit der von Eusebius an zweiter Stelle erwähnten „Widerlegung“ Justin aber kann dasselbe, wie in neuester Zeit fast allgemein anerkannt worden ist, nicht beigelegt werden, weil der beiderseitige Stil einen fundamentalen Gegensatz darstellt. Jedoch ist das Schriftchen allem Anschein nach noch der ersten Blütezeit der christlichen Apologetik zuzuweisen und in das 2. Jahrhundert zu verlegen. Zur Ermittlung des Verfassers fehlt es an Anhaltspunkten. Im Laufe des 3. Jahrhunderts hat ein Ratsherr (Buleut) einer Stadt Griechenlands mit Namen Ambrosius die Oratio in der Weise neu bearbeitet, dafs er von den etwa 107 Zeilen des Textes etwa 57 beibehielt, also 50 wegliefs, dafür aber etwa 75 neue Zeilen aus anderweitigen Quellen einschob. Der ganze Aufrifs der Grundschrift ist gewahrt worden; die Zusätze betreffen nebensächliche Dinge, Beispiele und Belege. Im griechischen Originale verloren gegangen, hat sich diese seltsame Neubearbeitung der Oratio in einer alten und getreuen syrischen Übersetzung erhalten, welche die Aufschrift trägt: „Hypomnemata, welche geschrieben hat Ambrosius, ein Oberster Griechenlands, der Christ wurde. Und es schrieben gegen ihn alle seine Mitsenatoren, und er floh vor ihnen und schrieb [und] zeigte ihren ganzen Wahnsinn.“ Ambrosius hat also, um früheren Kollegen gegenüber seinen Austritt aus der alten Religion zu verteidigen, eine aus ähnlichen Verhältnissen erwachsene ältere Apologie umgestaltet und sich angeeignet. Mit dem sonderbaren Titel „Hypomnemata“, welcher jedenfalls aus dem Griechischen ins Syrische herübergenommen worden ist, hat er vielleicht selbst andeuten wollen, dafs er nur eine Kompilation aus schriftlichen Aufzeichnungen (Anderer) gebe. Er mufs noch zur Zeit der Christenverfolgungen, also vor Konstantin gelebt haben; die Vermutung, er sei der gleichnamige Freund und Schüler des Origenes gewesen, ist jedoch mit den sonstigen Nachrichten über diesen letzteren Ambrosius schwer vereinbar.

Die Oratio ad Gentiles ist nur durch den 1870 verbrannten Strafsburger Codex saec. XIII vel XIV (Abs. 2) erhalten geblieben. Ausgaben bei de Otto, Corpus apol. christ. III; Migne, PP. Gr. VI. Die spätere Bearbeitung der Schrift ist syrisch, nach einer Handschrift des 7 Jahrhunderts, und englisch herausgegeben worden durch W Cureton, Spicilegium Syriacum. London 1855. 8°. p. 38—42. 61—69. Weiteres bei A. Harnack, Die pseudojustinische „Rede an die Griechen“: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1896, S. 627—646. Harnack hat hier eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes von F Bäthgen mitgeteilt, den ursprünglichen Text der Oratio in berichtigter Gestalt beigefügt und Erläuterungen

folgen lassen. Den ursprünglichen Text der Oratio leitet Harnack aus den Jahren 180—240 her. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 515—517. — Die Vermutung, in der Oratio ad Gentiles liege die von Eusebius (Hist. eccl. 5, 21) erwähnte Verteidigungsrede des Märtyrers Apollonius vor dem römischen Senate vor (H. Nolte, J. Dräseke), war von vornherein sehr schwach begründet und mufste, nachdem F. C. Conybeare 1893 die Rede des hl. Apollonius entdeckt hatte, endgültig beiseite gelegt werden. Die Acta S. Apollonii werden bei den Märtyrerakten besprochen werden.

Die Cohortatio ad Gentiles ist weit umfangreicher (38 Kap.) und zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teile (c. 1—13) wird ausgeführt, dafs die griechischen Weisen, die Dichter wie die Philosophen, rücksichtlich ihrer religiösen Anschauungen sich in unauflöslichem Widerspruch befinden, Moses und die Propheten hingegen, welche an Alter alle heidnischen Autoritäten weit überragen, zuverlässige Lehrer der Wahrheit seien. Allerdings, fährt der zweite Teil (c. 14—34) fort, könne man auch bei den Griechen zutreffende Äufserungen über das Wesen Gottes, seine Einheit, Geistigkeit und Überweltlichkeit finden, zerstreute Bruchstücke der religiösen Wahrheit, welche indessen nicht zur Empfehlung der griechischen Weisheit dienen könnten, weil sie lediglich den heiligen Büchern der Christen bezw der Juden entlehnt seien. Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras, Plato und andere Griechen hätten in Ägypten den Mosaismus kennen gelernt und seien dadurch wenigstens zu einer teilweisen Berichtigung ihrer irrigen Ansichten über die Gottheit gelangt (c. 14)[1]. Zum Schlusse (c. 35—38) ermahnt der Verfasser die Heiden, zu den heiligen Schriften der Christen ihre Zuflucht zu nehmen oder wenigstens auf Orpheus und die andern Weisen zu hören, welche für die Einheit Gottes eingetreten seien.

Unter der von Eusebius an erster Stelle angeführten Schrift an die Griechen (*λόγος πρὸς Ἕλληνας*) kann die Cohortatio nicht verstanden sein, weil die letztere sich auf „genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen“ nicht einläfst. Dagegen würden die Andeutungen Eusebs bezüglich der „Widerlegung“ Justins auf die Cohortatio passen, und die Cohortatio ist denn auch nicht selten für eine Schrift Justins erklärt worden. Indessen stehen dieser Annahme gewichtige, ja, wie es scheint, unüberwindliche Bedenken entgegen. Im Unterschiede von den echten Apologien Justins redet die Cohortatio, ähnlich wie die Oratio, eine schöne, fliefsende und blühende Sprache und zeigt zugleich eine klare und durchsichtige Disposition. Es fehlt

---

[1] Die c. 15 und c. 18 unter dem Namen des Orpheus und des Sophokles citierten Verse über den einen Schöpfer des Weltalls sind anerkanntermafsen unecht, sind aber nicht etwa von dem Verfasser der Cohortatio, sondern schon in vorchristlicher Zeit von jüdischer Seite gefälscht worden. Vgl. die folgenden Bemerkungen über die Schrift De monarchia, in welcher jene Verse in Verbindung mit andern unterschobenen Dichterstellen wiederkehren.

auch nicht an sachlichen Differenzen oder Widersprüchen. Insbesondere wird zugestanden werden müssen[1], dafs die Cohortatio über die Bemühungen und Errungenschaften der sich selbst überlassenen Vernunft mit einer Härte und Schroffheit und Verachtung urteilt, wie sie Justin völlig fern gelegen haben dürfte. Der Cohortatio erscheint die Theologie der griechischen Dichter lächerlich und die Theologie der ältesten griechischen Weisen und Philosophen noch viel lächerlicher (πολλῷ γελοιοτέραν τῆς τῶν ποιητῶν θεολογίας, c. 3), während Justin schreibt: „Ich will nicht sagen, dafs die Lehren Platos von den Lehren Christi gänzlich abweichen, sondern nur, dafs sie nicht völlig mit denselben übereinstimmen, und ebendies gilt auch von den Lehren der andern, der Stoiker und der Dichter und der Geschichtschreiber“ (Apol. 2, 13). Die Cohortatio kann in den Forschungen der jonischen Schule bis auf Plato und Aristoteles nur augenscheinliche Irrwege erblicken und will auch Plato und Aristoteles nur da als Lehrer gelten lassen, wo sie Schüler der orientalischen Weisheit gewesen sind (c. 5). Justin ist so weitherzig, zu sagen: „Man kann wohl bei allen Philosophen und Dichtern Körner der Wahrheit finden“ (Apol. 1, 44); „ein jeder hat, soweit er auf Grund seines Anteils an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos für das (diesem Logos) Verwandte ein Auge hatte, treffliche Aussprüche gethan“ (Apol. 2, 13). Die Cohortatio hat von Heraklit nichts anderes zu berichten, als dafs er das Feuer als den Urgrund und das Endziel aller Dinge aufgestellt habe, ähnlich wie Anaximander das Unendliche und Anaximenes die Luft (c. 3); für Justin ist Heraklit eine geistig und sittlich hervorragende Persönlichkeit, ja ein Christ vor Christus (Apol. 1, 46; vgl. 2, 8).

Übrigens bleibt das Zeitalter Justins und der nächstfolgenden Apologeten auch für die Cohortatio offen. Der Versuch Schürers, in dem chronologischen Abschnitte c. 19 eine Abhängigkeit der Cohortatio von der Chronographie des Julius Afrikanus aufzuzeigen, ist nicht überzeugend, weil, wie Völter nachwies, auch das umgekehrte Verhältnis nicht ausgeschlossen, wahrscheinlich aber eine gemeinsame ältere Quelle für die Cohortatio und die Chronographie anzunehmen ist. Hätte die Cohortatio aus der Chronographie geschöpft, so könnte sie nicht vor dem zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Nach Völter ist sie vielmehr um 180 verfafst worden, und zwar wahrscheinlich von Bischof Apollinaris von Hierapolis. Sie sei nämlich das erste der zwei durch Eusebius (Hist. eccl. 4, 27) bezeugten, sonst nicht näher bekannten Bücher des Apollinaris „über die Wahrheit“ (περὶ ἀληθείας), eine Identifizierung, welche freilich an der Schwierigkeit leidet, dafs die Cohortatio nicht ein Bruchstück, sondern eine

[1] Was auch Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840), 225 f., geltend macht.

vollständige und abgeschlossene Schrift ist. Ein schwerer Fehlgriff aber war es, wenn Dräseke und Asmus in Apollinaris von Laodicea, dem Vater des Apollinarismus, gest. um 390, den Verfasser der Cohortatio suchten. Die Cohortatio, behauptete Dräseke, sei das Buch „für die Wahrheit“ (ὑπὲρ ἀληθείας), welches Apollinaris von Laodicea gegen Kaiser Julian den Abtrünnigen und die heidnischen Philosophen richtete (Soz. Hist. eccl. 5, 18); ursprünglich sei die Schrift betitelt gewesen: ὑπὲρ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας. Und an Dräseke anknüpfend behauptete Asmus, die Cohortatio sei eine Streitschrift gegen das bekannte Gesetz, durch welches Julian den Christen verbot, humanistischen Unterricht zu erteilen, während Julians Werk „gegen die Galiläer“ gleichsam eine Antwort auf die Cohortatio sei, wenigstens seine Spitze gegen die Cohortatio kehre. Um diese Thesen durchführen zu können, sieht Asmus sich gezwungen, vorauszusetzen, dafs ein zweiter, positiver Teil der Cohortatio verloren gegangen und auch Julians Schuledikt nur noch in verstümmelter Form erhalten sei. Wie sehr Asmus' Ausführungen der Beweiskraft ermangeln, zeigt die Erklärung Krügers[1], er sei gerade durch Asmus in der Überzeugung bestärkt worden, dafs die Cohortatio nicht erst im 4. Jahrhunderte geschrieben worden sein könne. Sollte Julian, wie schon Dräseke annahm, in seiner Schrift gegen die Galiläer die Cohortatio berücksichtigt haben, so würde auch daraus noch nicht zu folgern sein, dafs die Cohortatio von einem Zeitgenossen Julians herrühre. Die Abfassung in vorkonstantinischer Zeit ist vielmehr ausreichend gesichert. Der Ansatz Puechs: 260—300 dürfte schon den äufsersten terminus ad quem darstellen. Viel besser begründet erscheint die Datierung 180—240.

Die Cohortatio ist als eine Schrift Justins nicht blofs durch die Pariser Justinhandschrift vom Jahre 1364, sondern auch schon durch den Arethas-Codex vom Jahre 914 überliefert; vgl. Abs. 2. Ausgaben bei de Otto l. c.; Migne l. c. Vgl. E. Schürer, Julius Afrikanus als Quelle der Pseudo-Justinschen Cohortatio ad Graecos: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. II (1877 bis 1878). S. 319—331. D. Völter, Über Zeit und Verfasser der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVI (1883). S. 180—215. J. Dräseke, Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VII (1884—1885). S. 257—302. Vgl. Dräseke, Apollinarios von Laodicea (Texte und Untersuchungen u. s. w. VII, 3—4), Leipzig 1892, S. 83—99. Ders., Zu Apollinarios' von Laodicea ‚Ermunterungsschrift an die Hellenen': Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XLIII (1900). S. 227—236 (beachtenswert sind die S. 233 f. mitgeteilten Resultate einer von O. v. Gebhardt unternommenen Nachprüfung des Arethas-Codex). J. R. Asmus, Ist die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian? Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXXVIII (1895). S. 115—155 (Antwort: Ja). Ders., Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XVI (1895—1896). S. 45—71. 220—252. Ders., Ein

[1] Im Theol. Jahresbericht, Bd. XV (Braunschweig 1896), S. 180.

Bindeglied zwischen der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrysost. or. 12.): Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XL (1897). S. 268—284 (die Cohortatio und Julian sollen „in einer verwandten Gedankenverbindung" eine und dieselbe Quelle, Dion Chrysost. or. 12., verwerten). Auch Harnack wies die Cohortatio Apollinaris von Laodicea zu: Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), 113. 782. Anders A. Puech, Sur le λόγος παραινετικός (cohortatio ad Graecos) attribué à Justin: Mélanges Henri Weil. Paris 1898. p. 395—406: die Cohortatio sei kein Werk des 2. Jahrhunderts, sei aber auch nicht gegen Julian gerichtet, sondern wahrscheinlich 260—300 entstanden. W. Widmann gedenkt demnächst eine Lanze für die Echtheit der Cohortatio einzulegen.

Das Schriftchen De monarchia (6 Kap.) will den Heiden den Monotheismus empfehlen, und zwar auf Grund von Zeugnissen der hervorragendsten Dichter Griechenlands. In diesen Dichterstimmen komme noch die ursprüngliche richtige Einsicht in das Wesen Gottes zum Ausdruck, während der heidnische Polytheismus einer traurigen Verirrung des Menschengeistes seinen Ursprung verdanke. Die durch Eusebius bezeugte gleichnamige Schrift Justins erhärtete die Einheit Gottes „nicht blofs aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen" Unsere Schrift geht auf eine biblische Beweisführung nicht ein, will vielmehr ausgesprochenermafsen nur eine Sammlung von Citaten aus Profanschriftstellern sein. Sie bildet aber zugleich unverkennbar ein abgerundetes Ganzes, welches das eingangs aufgestellte Thema erschöpft, nicht aber etwa den zweiten Teil eines gröfseren Werkes, dessen erster Teil abhanden gekommen wäre. Dem Kirchenhistoriker mufs folglich irgend eine andere Schrift vor Augen geschwebt haben. Übrigens ist auch die Form und der Inhalt des vorliegenden Schriftchens der Annahme Justinscher Herkunft durchaus nicht günstig. Interesse weckten namentlich die den einen wahren Gott, den allmächtigen Schöpfer und gerechten Vergelter, predigenden Verse eines Äschylus, eines Sophokles, eines Philemon, eines Orpheus u. s. w. (c. 2—4), Verse, welche zum Teil auch in andern Schriften des christlichen Altertums anzutreffen sind [1], aber nirgendwo in solcher Fülle und Vollzähligkeit auftreten. Die Unechtheit dieser Verse steht aufser Zweifel, während die Hypothesen über ihren wirklichen Ursprung vorläufig noch recht weit auseinandergehen. Sehr wahrscheinlich ist es indessen eine und dieselbe Hand gewesen, welche alle diese Verse fälschte, und zwar nicht ein Christ, insbesondere nicht der Verfasser der Schrift De monarchia, wie Elter [2] wollte, sondern ein Jude, nämlich der im 3. Jahrhundert v. Chr. lebende Pseudo-Hekatäus von Abdera, dessen grofses Werk über

---

[1] Die fraglichen Verse des Orpheus und des Sophokles finden sich, wie vorhin bemerkt, auch in der Cohortatio (c. 15 und c. 18).

[2] De gnomologiorum graecorum historia atque origine, pars VI (Bonnae 1894, Progr.), col. 202 sqq.

Abraham oder über die Juden eine Fundgrube der späteren jüdischen wie christlichen Polemik gegen das Heidentum wurde.

Die Schrift De monarchia stand in dem verbrannten Strafsburger Codex und steht auch in der Pariser Handschrift vom Jahre 1364. Ausgaben bei de Otto l. c.; Migne l. c. Zu den Citaten c. 2—4 s. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., Bd. III (Leipzig 1898), S. 453—461: Gefälschte Verse griechischer Dichter. Vgl. W Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus. München 1900. S. 30—37

Es ergiebt sich, dafs die drei genannten Schriften weder durch Eusebius als Schriften Justins bezeugt sind noch auch aus inneren Gründen als echt anerkannt werden können. Vielleicht sind es eben die Worte des Kirchenhistorikers gewesen, durch welche Spätere verleitet wurden, in diesen Schriften Werke Justins zu suchen.

8. Anerkannt unechte Schriften. — Manche andere unter Justins Namen überlieferte Schriften tragen den Stempel der Unechtheit gleichsam greifbar an der Stirne, wenngleich die Bestimmung ihrer wirklichen Herkunft mehrfach grofsen Schwierigkeiten begegnet oder auch, einstweilen wenigstens, sich als unmöglich erweist.

a) An der Spitze der opera Iustini subditicia steht in der Ausgabe v. Ottos eine Expositio rectae fidei, *ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως*, ursprünglich vielleicht Expositio fidei seu de trinitate, *ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*, geheifsen, eine einläfsliche und in dogmengeschichtlicher Hinsicht jedenfalls beachtenswerte Darlegung der Lehre von der Trinität (c. 1—9), der Einheit des Wesens Gottes und der Dreiheit der Personen, und der Lehre von der Inkarnation (c. 10—18), der Einheit der Person des Gottmenschen und der Zweiheit seiner Naturen. Der griechische Text ist in zwiefacher Gestalt erhalten, einer längeren und einer kürzeren, welch' letzterer das erste und das letzte Kapitel sowie gröfsere oder kleinere Abschnitte der übrigen Kapitel der längeren Rezension fehlen. Von einer syrischen und einer altslavischen Bearbeitung der Schrift sind Bruchstücke vorhanden. v. Otto bietet die längere Fassung des griechischen Textes, in Übereinstimmung mit den früheren Herausgebern, welche sämtlich die Anschauung teilten, dafs die längere Fassung die ursprüngliche und die kürzere nur ein Auszug sei. Ist doch die kürzere Fassung in den besten Handschriften überschrieben (*Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος*) *ἐκ τοῦ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*, also ausdrücklich als ein Excerpt bezeichnet. Und die ältesten Schriftsteller, welche von der Expositio Gebrauch machen, Leontius von Byzanz, der Verfasser der Doctrina antiquorum patrum de Verbi incarnatione, und Patriarch Nicephorus von Konstantinopel, kennen nur die längere Fassung [1] Leontius von Byzanz,

[1] Über die betreffenden Citate siehe v. Otto in den Anmerkungen seiner Ausgabe, Corpus apol. christ. IV, c. 10, n. 2 und 17; c. 11, n. 9 und 45; c. 15, n. 17.

der früheste Zeuge, ist nach den neuesten Untersuchungen um 543 gestorben, und die Expositio ist wohl auch nicht sehr viel früher entstanden. Die trinitarischen sowohl wie die christologischen Ausführungen, insbesondere aber die letzteren, dürften in das 5. Jahrhundert und zwar wahrscheinlich in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, jedenfalls in die Tage des Eutychianismus hineinweisen. Es sei nur das *τέλειος ἄνθρωπος* c. 10 und die Auseinandersetzung der Lehre von den zwei Naturen in Christus c. 15 hervorgehoben.

Dräseke hat die vorstehenden Sätze in einer Reihe von Abhandlungen bekämpft. Nicht der längere, sondern der kürzere Text der Expositio sei der ältere, der längere eine spätere Überarbeitung. Der kürzere Text sei eine um 373 verfafste und von Haus aus *περὶ τριάδος* betitelte Schrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea, die Überarbeitung falle in das dritte Dezennium des 5. Jahrhunderts und sei das Werk eines Apollinaristen, welcher versucht habe, der Schrift seines Meisters unter dem gefeierten Namen Justins gröfsere Verbreitung zu verschaffen. Funk hat diese Aufstellungen Dräsekes in einer fast mehr als erschöpfenden Weise widerlegt. Es bleibt bei der bisher herrschend gewesenen Auffassung. Auch der kürzere Text kann nicht auf Apollinaris zurückgehen, könnte vielmehr erst aus dem 5. Jahrhunderte stammen, und die Priorität des längeren Textes vor dem kürzeren steht aufser aller Frage. Harnack stimmt insofern mit Funk überein, als er die Originalität der längeren Fassung für unzweifelhaft erklärt und den Gedanken an Apollinaris von Laodicea ablehnt, weicht aber darin von Funk ab, dafs er die Schrift in das 4. Jahrhundert verweist (c. 15 sei nicht gegen den Eutychianismus, sondern gegen den Apollinarismus gerichtet) und den Verfasser in Bischof Diodor von Tarsus sucht.

Die Expositio führt sich selbst als Bruchteil eines gröfseren Ganzen ein, welches eine demonstratio christiana, wie der spätere Ausdruck lautete, mit einer demonstratio catholica verband. Der längere Text hebt an: „Nachdem wir uns hinlänglich mit der Widerlegung der Juden und der Heiden befafst haben, schreiten wir folgerecht weiter zu einer Darlegung der gesunden Lehre des Glaubens." Vielleicht haben diese Worte auch zu der Zueignung der Schrift an Justin Anlafs gegeben. Der Verfasser war als Apologet des Christentums gegen Heiden und Juden aufgetreten, und Justin galt als der gröfste Apologet der Vorzeit.

Der Text der Expositio bei de Otto, Corpus apol. christ. IV Neue Varianten zu dem Texte bei Pitra, Analecta sacra, t. II (Paris. 1884), p. 286. Bruchstücke einer syrischen Bearbeitung (der längeren Rezension) veröffentlichte P Martin bei Pitra l. c. t. IV (Paris. 1883), p. 11—16 (syrisch), p. 287—292 (lateinisch); vgl. Proleg. p. XI–XII. Über die altslavische Bearbeitung s. N. Bonwetsch in den Gött. Gel. Anz. vom 22. Nov.

1882. S. 1491—1492, sowie bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 892—893. J. Dräseke handelte über die Expositio in nachstehenden Aufsätzen. Dräseke, Die doppelte Fassung der pseudojustinischen Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VI (1883—1884). S. 1—45. Ders., Apollinarios von Laodicea, der Verfasser der echten Bestandteile der pseudojustinischen Schrift Ἔκθεσις κτλ.: ebd. S. 503—549. Ders., Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift „Über die Dreieinigkeit“: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. X (1884). S. 326—341. Ders., Über die Abfassungszeit der pseudojustin. Ἔκθεσις κτλ.: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVI (1883). S. 481—496. Vgl. noch Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XIII (1887). S. 671 ff. (An der letztgenannten Stelle setzte Dräseke die Abfassung der angeblichen Schrift des Apollinaris in das Jahr 373, während er sie früher in die Jahre 378—380 verlegt hatte.) Schliefslich hat Dräseke die Schrift unter des Apollinaris Namen auch abdrucken lassen. Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen u. s. f. VII, 3—4). S. 353—363; vgl. S. 158—182. Gegen Dräseke s. Funk, Die pseudojustinische Expositio rectae fidei: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXVIII (1896). S. 116—147. 224—250; mit einigen Änderungen wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. II (1899). S. 253—291. Funk unterläfst nicht, darauf hinzuweisen, dafs Dräsekes Sammlung von Schriften des Laodiceners überhaupt von sehr fragwürdigem Werte ist. „Ich zweifle sehr, ob bei irgend einer von den Schriften, die er (Dräseke) als Arbeiten des Apollinaris glaubt entdeckt zu haben, sein Beweis einer ernsten Prüfung standhält“ (Funk, Theol. Quartalschrift 1896, S. 250). Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. Leipzig 1901. (Texte und Untersuchungen u. s. w. XXI, N. F. VI, 4.) S. 242—248: Die Expositio rectae fidei.

b) Epistola ad Zenam et Serenum, eine ausführliche Anleitung zu christlich-ascetischem Lebenswandel, mit Belehrungen über die Tugenden der Sanftmut und Friedfertigkeit, über Zügelung der Zunge und Einschränkung in den Lebensbedürfnissen, über Behutsamkeit im Umgange mit dem weiblichen Geschlechte, über die Pflichten gegen Arme und Kranke u. s. w. Eingangs (c. 1) gedenkt der Verfasser zweier Briefe, welche er früher geschrieben hatte, ad Papam, *πρὸς Πάπαν* (wohl ein Eigenname und nicht Bezeichnung eines Bischofs), und ad eos qui praesunt, *πρὸς ἄρχοντας*, beide gleichfalls moralisch-ascetischen Inhalts. Früher pflegte man einen späteren Justin als Verfasser anzunehmen; Batiffol bringt Sisinnius, den novatianischen Bischof von Konstantinopel zur Zeit des hl. Chrysostomus, um 400, in Vorschlag.

Der Text der Epistola bei de Otto l. c. IV. Vgl. P. Batiffol, L'auteur véritable de l'Epistula ad Zenam et Serenum: Revue Biblique internationale. t. V (1896). p. 114—122. P. Wendland hat seine Vermutung, der Verfasser des Briefes habe den Stoiker Musonius gekannt und benutzt (Wendland, Quaestiones Musonianae, Berol. 1886, p. 45 sqq.), in einem Briefe an G. Krüger zurückgenommen (s. Krüger, Gesch. der altchristl. Litt. Nachträge. Freib. i. B. 1897. S. 18). Die Angabe Krügers, der Brief liege auch

in syrischer Bearbeitung vor (Krüger, Gesch. der altchristl. Litt. Freib. i. B. 1895. S. 71), mufs auf einer Verwechslung des in Rede stehenden Briefes mit der vorhin besprochenen Expositio rectae fidei beruhen.

c) Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum (*ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν*), einem Presbyter Paulus gewidmet, will hauptsächlich aus der aristotelischen Physik den Beweis erbringen, dafs die Aufstellungen der heidnischen Philosophen über Gott und die Schöpfung ein Gewirre von Widersprüchen darstellen. Photius spricht von einer Schrift Justins gegen das erste und das zweite Buch der Physik des Aristoteles (Bibl. cod. 125), und wenngleich in der Confutatio auch aus andern Büchern der Naturalis Auscultatio und aus den drei ersten Büchern De caelo einzelne Stellen ausgehoben und einer gründlichen und scharfsinnigen Kritik unterzogen werden, so hat Photius doch wohl diese Confutatio in Händen gehabt, den Inhalt aber nicht erschöpfend gekennzeichnet. Eingehender hat sich nur Harnack mit der Schrift befafst, und ihm hat sie sich als Eigentum Diodors von Tarsus, gest. vor 394, erwiesen. Die Gründe sind nicht zwingend, aber ansprechend. Diodor ist nachweislich als litterarischer Gegner der aristotelischen Philosophie aufgetreten, und Diodor ist wahrscheinlich als der Verfasser dreier andern pseudojustinischen Schriften anzusehen (s. d, e, f), und diese drei andern Schriften sind, mit Berufung auf die Identität des philosophisch-theologischen Standpunktes sowie des Interessenkreises auch schon von den Herausgebern Maran und v Otto demselben Autor zugewiesen worden wie die Confutatio.

Der Text der Confutatio bei de Otto l. c. IV Vgl. Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, S. 52—54. 225—230. 240 f.

d) Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus (*ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων*), gewöhnlich Quaestiones et responsiones ad orthodoxos genannt, eine reiche Sammlung von Fragen und Antworten über sehr verschiedene und weit auseinander liegende Gegenstände. So viel bekannt, ist die Schrift durch zwei Manuskripte überliefert, welche bedeutsame Abweichungen aufweisen. Die oft genannte Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts, auf welcher alle früheren Ausgaben der Schrift beruhen, enthält 146 Fragen und Antworten, ohne Einleitung und ohne Schlufs und vielfach auch ohne Ordnung und Zusammenhang. In der Konstantinopeler Handschrift des 10. Jahrhunderts, aus welcher die neueste Ausgabe, von Papadopulos-Kerameus (1895), geflossen ist, beträgt die Zahl der Fragen und Antworten 161, ist aber auch die Reihenfolge eine andere und mehrfach eine sachgemäfsere und vermutlich ursprünglichere, und hat aufserdem das Ganze zwar auch keine Einleitung, wohl aber einen entsprechenden Schlufs. Freilich ist auch das, was die

Konstantinopeler Handschrift bietet, ein recht buntes Vielerlei. Die Themata sind allen möglichen theologischen und auch nicht-theologischen Wissensgebieten entnommen. Es wird das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu einander bestimmt und es wird Aufschlufs darüber erteilt, warum es im Winter keine Gewitter giebt. Im allgemeinen lassen sich apologetische, dogmatische, ethische, exegetische, auf den Kultus bezügliche und der Naturkunde angehörige Fragen unterscheiden. Trotz aller Verschiedenartigkeit des Stoffes aber treten doch leitende Gedanken klar und kraftvoll hervor. Jedenfalls handelt es sich um ein einheitlich konzipiertes Werk und nicht um ein Konglomerat aus Arbeiten Mehrerer. Der Stil, die Theologie und Philosophie sowie auch die Form und Methode der Antworten sind in allen Teilen des Ganzen dieselben. Manche Fragen sind geschickt gewählt und werden angemessen beantwortet, gewähren namentlich dem Dogmenhistoriker Interesse und laden zu Vergleichen ein. Nicht selten jedoch mufs der Leser über den Fragesteller lächeln, sei es über seine erfindungsreiche Wifsbegierde, sei es über seine naive Treuherzigkeit. Übrigens tritt der Fragesteller in sehr wechselnden und einander widersprechenden Rollen auf, bald als Gelehrter, bald als Schüler, bald als Christ und bald als Katechumen. Ist derselbe nicht eine blofse Figur oder Fiktion, so ist er doch der Vertreter sehr verschiedener Persönlichkeiten. Mit andern Worten, insoweit die Fragen dem Verfasser wirklich vorgelegt und nicht etwa vom Verfasser selbst erst aufgeworfen wurden, müssen dieselben von verschiedenen Seiten ausgegangen sein.

Nach der Pariser Handschrift ist die Schrift ein Werk Justins. Nach der Konstantinopeler Handschrift soll Bischof Theodoret von Cyrus die Schrift verfafst haben, und zwar zur Beantwortung von Fragen, welche ein ägyptischer Bischof gestellt habe. Diese letztere Angabe ist sofort als unglaubwürdig fallen zu lassen, weil unvereinbar mit der Haltung, welche der Fragesteller in der Schrift selbst einnimmt. Das Zeugnis über die Autorschaft Theodorets hingegen scheint um so mehr Vertrauen zu verdienen, als schon frühere Kritiker, welche lediglich auf die Pariser Handschrift angewiesen waren, Theodoret als den mutmafslichen Verfasser bezeichnet haben. Papadopulos-Kerameus hat denn auch kein Bedenken getragen, das Werk unter Theodorets Namen herauszugeben, ohne es für nötig zu erachten, diese Zueignung weiter zu begründen. Indessen hatten andere ältere Forscher auf Grund des Inhaltes des Werkes selbst sich bereits mit Entschiedenheit gegen den Bischof von Cyrus ausgesprochen. Dafs das Werk spätestens im Laufe des 5. Jahrhunderts entstanden ist, erhellt allerdings schon aus der Behauptung, die Welt werde 6000 Jahre bestehen (Quaest. 71, in der Konstantinopeler Handschrift 83), wobei augenscheinlich vorausgesetzt ist, dafs die Geburt Christi in das Jahr

5500 der Welt gefallen sei[1]. Auch liegt zu Tage, dafs die Heimat des Werkes auf dem Boden der syrischen Kirche, in den Kreisen der antiochenischen Schule zu suchen ist; die Theologie, insbesondere die Hermeneutik und Exegese, zeigt spezifisch antiochenisches Gepräge, und die syrische Übersetzung des Alten Testamentes wird wiederholt benutzt und auch ausdrücklich citiert (Quaest. 63, in der neuen Handschrift 77). Trotzdem hat nicht blofs Maran, sondern auch Gafs, welcher dem Werke eine einläfsliche und liebevolle Untersuchung widmete, die Autorschaft Theodorets für ausgeschlossen erklärt[2]. Maran betonte freilich vor allem, dafs der gesuchte Verfasser mehrfach pelagianische oder pelagianisierende Ansichten vertrete, ein Argument, welches Gafs mit Recht nicht gelten lassen wollte, weil einerseits von einer direkten Bekämpfung der Lehre Augustins keine Rede sein könne, und andererseits die griechischen Kirchenschriftsteller des 5. Jahrhunderts, insbesondere die Antiochener, überhaupt den Voraussetzungen des Pelagianismus mehr oder weniger nahe standen. Übereinstimmend aber fanden Maran und Gafs es sehr bemerkenswert, dafs beiderseits erörterte Fragen, namentlich Fragen der Exegese, von Theodoret in seinen echten Werken in einer Weise entschieden werden, welche den Antworten Pseudojustins widerstreitet. Endlich machte Gafs noch darauf aufmerksam, dafs die Christologie in den Fragen und Antworten sehr zurücktritt und die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten nicht berücksichtigt werden. Theodoret, der gelehrte Gegner Cyrills von Alexandrien, würde, glaubte Gafs, wohl nicht darauf verzichtet haben, christologische Fragen einfliefsen zu lassen und ein Wort für den Nestorianismus einzulegen. Vermutlich sei das Werk schon um 400 geschrieben worden, als Theodoret seine litterarische Laufbahn noch nicht begonnen hatte und Nestorius noch nicht auf den Plan getreten war.

Wahrscheinlich ist das Werk noch um einige Dezennien höher hinaufzurücken. Schon La Croze hatte in einer kurzen, aber gehaltvollen Abhandlung vom Jahre 1721 einen älteren Antiochener, Diodor von Tarsus, als den Verfasser der Fragen und Antworten zu erweisen versucht, und seine Argumentation ist neuerdings von Harnack wieder aufgenommen und in umfassender Weise ergänzt und vertieft worden. Harnack findet in dem Texte selbst eine Fülle von Indizien kirchengeschichtlicher und dogmengeschichtlicher Art, welche sämtlich in die Jahre 365—378 oder genauer 370—377 führen, einzeln für

[1] Diese Berechnung war den ersten Jahrhunderten sehr geläufig. Auf Parallelen verweist v. Otto in seiner Ausgabe, Corpus apol. christ. V, zu Quaest. 71. Man stützte sich auf Schriftstellen; vgl. O. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Freib. i. B. 1877. S. 87 ff.

[2] S. Maran bei Migne, PP. Gr. VI, 1241 sqq.; Gafs in der Zeitschr. f. die histor. Theol. XII (1842), 4, S. 141 ff.; vgl. S. 85. 103.

sich betrachtet allerdings mehrdeutig oder fragwürdig, in Verbindung miteinander aber doch geeignet, Eindruck zu machen. Von besonderem Interesse sind zwei Beobachtungen, welche direkt auf die Person Diodors hinzielen. Die apologetische Gruppe der Fragen und Antworten bekämpft den Hellenismus gerade in der Form, welche Kaiser Julian der Abtrünnige vertrat, und Diodor hat sich „wie ein Fels im Meere“ (Theodor., Hist. eccl. 4, 22) den Bemühungen Julians entgegengestellt und ist von Julian mit besonderem Hasse verfolgt worden (s. den Brief des Kaisers selbst bei Fakundus von Hermiane, Pro defens. trium capit. 4, 2). Der Verfasser der Fragen und Antworten war ein begeisterter Freund der kirchlichen Musik und preist dieselbe in den höchsten Tönen (Quaest. 107, in der neuen Handschrift 118), und Diodor hat sich im Verein mit Flavian, dem späteren Patriarchen von Antiochien, um Einführung und Ausbildung des Kirchengesanges die gröfsten Verdienste erworben (Theodor. l. c. 2. 19). Auch die Vergleichung der Fragen und Antworten mit den sonst bekannten Schriften oder Fragmenten Diodors hat immerhin beachtenswerte Übereinstimmungen zu Tage gefördert.

Der Text der Quaestiones et responsiones ad orthodoxos bei de Otto l. c. V Die neue Ausgabe ist betitelt: Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις, ἐκδιδόμεναι κατὰ κώδικα τῆς δεκάτης ἑκατονταετηρίδος ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως (Ὑπομνημάτων τοῦ ἐν Πετρουπόλει Αὐτοκρατορικοῦ Πανεπιστημίου τόμος τριακοστὸς ἕκτος). Ἐν Πετρουπόλει 1895. 8°. Vgl. zu dieser Ausgabe A. Ehrhard in der Byzantinischen Zeitschrift. Bd. VII (1898). S. 609—611. Im übrigen s. W Gafs, Die unter Justins des Märt. Schriften befindlichen Fragen an die Rechtgläubigen, mit Rücksicht auf andere Fragsammlungen erörtert: Zeitschr. f. die histor. Theol. Bd. XII (1842). Heft 4. S. 35 bis 154. Harnack, Diodor von Tarsus Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen u. s. w. XXI, N. F. VI, 4). Die vier Schriften sind die Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, die Quaestiones Gentilium ad Christianos (f), die Quaestiones Christianorum ad Gentiles (e) und die Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum (c). Die erstgenannte Schrift, die bedeutendste und umfangreichste von allen, steht im Vordergrunde der Untersuchung. Harnack hat dieselbe auf Grund einer Vergleichung der beiden Handschriften auch fast vollständig ins Deutsche übersetzt (S. 69—160).

e) Quaestiones Christianorum ad Gentiles (*ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*), fünf quaestiones Christianorum und responsiones Gentilium nebst jedesmaliger confutatio responsionis non recte institutae. Die Christen stellen fünf verfängliche Fragen über Gott und sein Verhältnis zur Welt, die Heiden antworten kurz und bündig, die Christen suchen diese Antworten Satz für Satz zu widerlegen. Also fünf Aufsätze zur Verteidigung des christlichen Gottesbegriffes. Es folgen

f) Quaestiones Gentilium ad Christianos (*ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανούς*) de incorporeo et de deo et de resurrectione mor-

tuorum, fünfzehn Fragen der Heiden und Antworten der Christen, welch letztere eine erstaunliche Virtuosität der Dialektik bekunden. Beide Schriften, die Quaestiones Christianorum und die Quaestiones Gentilium, entbehren eines Einganges, gehören aber augenscheinlich sehr enge zusammen, und die erstere giebt zu der Vermutung Anlafs, dafs die Erörterungen zwischen Christen und Heiden nicht erfunden sind, sondern einen wirklichen, schriftlich geführten Streit zwischen einem christlichen und einem heidnischen Philosophen wiedergeben. An zeitgeschichtlichen Anspielungen sind diese Schriften vermöge ihres metaphysischen Inhaltes so arm, dafs es beim Mangel eines äufseren Zeugnisses kaum jemals gelingen würde, ihre Herkunft zu ermitteln, wenn sie sich nicht durch sachliche und formelle Gleichartigkeit als Produkte derselben Feder verrieten, aus welcher die Quaestiones et responsiones ad orthodoxos hervorgegangen sind. So urteilten bereits Maran und v. Otto, und Harnack hat dieses Urteil näher begründet. Die Schriften lassen sich demnach mit ausreichender Wahrscheinlichkeit Diodor von Tarsus zuweisen. Zu Photius' Zeiten trugen sie bereits den Namen Justins des Märtyrers. Unter den „summarischen Lösungen von Zweifeln wider die Religion“ (*ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις*), welche Photius als Werk Justins anführt (Bibl. cod. 125), sind wohl nicht nur die Quaestiones Gentilium, sondern auch die Quaestiones Christianorum und vielleicht auch noch die Quaestiones et responsiones ad orthodoxos verstanden. Wie sind diese Schriften zu Justins Namen gekommen? Es bieten sich zwei Möglichkeiten an. Dieselben können in dem einen oder andern Exemplare ohne Aufschrift gewesen und nun irrtümlich als justinisch bezeichnet worden sein, auf Grund einer Stelle der zweiten Apologie, an welcher Justin selbst seine Streitunterredung mit dem Kyniker Crescens „Fragen und Antworten“ nennt (*αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις*, Apol. 2, 3), und zugleich anzudeuten scheint, dafs diese Unterredung nachgeschrieben und der Öffentlichkeit übergeben wurde. Da aber auch die Confutatio Diodors als Werk Justins in Umlauf kam, so mag es wahrscheinlicher sein, dafs, nachdem der Nestorianismus kirchlicherseits verurteilt und damit auch über Diodors Theologie der Stab gebrochen war, wider besseres Wissen der Name Diodors mit dem gefeierten Namen Justins vertauscht wurde, in der Absicht, die Schriften vor dem Untergange zu bewahren.

Der Text der Quaestiones Christianorum und der Quaestiones Gentilium bei de Otto l. c. V Eine deutsche Übersetzung beider Schriften bei Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, S. 161—224. Vgl. Harnack S. 46—51. 237—240.

g) Epistola ad Diognetum, der berühmte Brief, welcher noch besonders behandelt werden soll.

9. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. — Folgende Schriften Justins sind nur aus Anführungen alter Kirchenschriftsteller oder aus Fragmenten bekannt.

a) In seiner ersten Apologie verweist Justin selbst einmal auf eine früher veröffentlichte Schrift gegen alle bis dahin aufgetretenen Irrlehren (*σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον*, Apol. 1, 26). Diese Schrift mag Tertullian im Auge haben, wenn er Justin als ältesten Vorkämpfer gegen die Häresie einführt (Adv. Valent. c. 5), und es ist von vornherein sehr wahrscheinlich, dafs auch andere Häreseologen des 2. und 3. Jahrhunderts Justins Schrift gekannt und verwertet haben. Vermutungen über den Inhalt der Schrift lassen sich indessen nur aus den sonstigen Angaben Justins über die Häretiker ableiten.

Vgl. etwa die neuere Litteratur zur Quellenkritik der ältesten Ketzergeschichte § 27, 1. — Aus der zweiten Apologie Justins darf wohl auf einen protokollarischen Bericht über die Disputation Justins mit Crescens geschlossen werden; s. Abs. 8, f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 278, Anm. 1.

b) Irenäus citiert zweimal Aussprüche Justins, das eine Mal mit den Worten *Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν* (Adv. haer. 4, 6, 2), das andere Mal ohne Angabe seiner Quelle (ibid. 5, 26, 2). Sonstige Zeugnisse über die Schrift gegen Marcion liegen nicht vor; Eusebius hat dieselbe zwar erwähnt, aber offenbar nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur aus Irenäus gekannt (s. Eus., Hist. eccl. 4, 18, 9; vgl. 4, 11, 8—9). Es mufs sogar dahingestellt bleiben, ob es sich hier um eine selbständige Schrift handelt oder nur um einen Abschnitt der vorhin genannten Schrift gegen alle Häresien.

c) Methodius von Olympus beruft sich in seinem Dialoge über die Auferstehung auf ein Zeugnis Justins als eines Mannes, welcher der Zeit wie der Tüchtigkeit nach den Aposteln nicht fern gestanden habe (s. Photius, Bibl. cod. 234). Der Fundort des Zeugnisses, welches die Lehre von der Auferstehung betrifft und speziell über 1 Kor. 15, 50 und 54 handelt, wird nicht angegeben. Höchstwahrscheinlich aber stammt dasselbe aus der durch Prokopius von Gaza und Johannes von Damaskus bezeugten, bei Eusebius nicht erwähnten Schrift Justins über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*). Die Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus enthalten vier Citate aus dieser Schrift, und das erste Citat füllt in der Ausgabe v. Ottos mehr als fünfzehn Seiten. Es ergiebt sich aus diesem Bruchstücke, dafs die Schrift zur Stärkung der Schwachen im Glauben an die Auferstehung bestimmt (c. 1) und gegen die Leugnung oder Verflüchtigung der Lehre von der Auferstehung durch die Gnostiker gerichtet war.

Die Thesen und Argumente der letzteren, teils der Natur der Sache, teils auch der Heiligen Schrift entlehnt, werden in umständlicher Weise vorgeführt, worauf die Erklärung folgt, dafs zuerst die gegnerischen Einwendungen abgewehrt und sodann positive Beweise und Bürgschaften für die kirchliche Lehre geltend gemacht werden sollen (c. 2). Das vorliegende Bruchstück dürfte den gröfseren Teil der ersten Hälfte der Schrift umfassen. Nachdem gewisse absurde Konsequenzen, welche die Gegner aus der kirchlichen Lehre zogen, zurückgewiesen worden, geht der Verfasser auf die direkt gegen die Möglichkeit der Auferstehung gerichteten Angriffe ein. Die drei folgenden Citate bieten einzelne Trümmer des zweiten, positiven Teiles der Schrift. Stillschweigend ist diese Schrift, wenn nicht alles trügt, schon von Irenäus (Adv. haer. l. 5) und von Tertullian (De resurrectione) benützt worden, und an ihrer Abfassung durch Justin zu zweifeln liegt kein Grund vor.

Die Citate der Sacra Parallela bei de Otto, Corpus apol. christ. III, 210—249. 258 (fragm. VIII). Eine neue Rezension der Citate bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (Texte und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 2), Leipzig 1899, S. 36—49. Vgl. namentlich Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. VIII (1885—1886), S. 1—15: Justinus bei Methodius und Paulus bei Justinus; S. 20—37: Justins Schrift über die Auferstehung". W. Bousset (Die Evangeliencitate Justins des Märt. in ihrem Wert für die Evangelienkritik, Göttingen 1891, S. 123—127) bezeichnete die Schrift über die Auferstehung als unecht und von Tertullian abhängig. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 508 bis 510) sprach mit Recht der Ausführung Boussets alle und jede Beweiskraft ab.

d) e) f) g) h) Eusebius ist der erste Zeuge für die drei früher schon besprochenen Schriften an die Griechen und wiederum an die Griechen und über die Einheit Gottes (Abs. 7) und zugleich auch für eine Schrift Justins unter dem Titel „Psalter" (*ψάλτης*) sowie für eine Lehrschrift über die Seele (*σχολικὸν περὶ ψυχῆς*), „in welcher er verschiedene Forschungen über das in der Aufschrift genannte Problem vorträgt und die Ansichten der griechischen Philosophen anführt, mit dem Versprechen, in einer andern Schrift diese Ansichten bekämpfen und seine eigene Anschauung darlegen zu wollen" (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 5). Über die zwei letztgenannten Schriften ist sonst nichts bekannt. Die ab und zu aufgetauchte Nachricht, die Schrift über die Seele sei wiederaufgefunden worden, hat sich immer wieder als trügerisch erwiesen.

Vgl. über solche Nachrichten H. Diels, Über den angeblichen Justin Περὶ ψυχῆς: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1891, S. 151—153.

i) Hieronymus geht nur insofern über die Mitteilungen seines Vorgängers und Gewährsmannes hinaus, als er Justin eine Erklärung

der Apokalypse des hl. Johannes beizulegen scheint (Apocalypsim, quam interpretatur Iustinus Martyr et Irenaeus, Hier., De vir. ill. c. 9). Vermutlich sind es indessen nur die auf die Apokalypse gegründeten eschatologischen und chiliastischen Thesen Justins im Dialoge mit Tryphon (c. 81), welche Hieronymus vor Augen schweben. Ohne Grund haben v. Sychowski und Bernoulli Hieronymus eines Mifsverständnisses oder einer Flüchtigkeit beschuldigt, insofern derselbe aus der Angabe Eusebs, dafs Justin auch der Apokalypse gedenke und sie ausdrücklich als ein Werk des hl. Johannes bezeichne (l. c. 4, 18, 8), ohne weiteres auf die Abfassung eines Kommentares zur Apokalypse durch Justin geschlossen habe. Eine ganz ähnliche Frage wird uns bei Irenäus begegnen (§ 36, 3, 1).

St. v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster i. W 1894, S. 60 f. 94. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. i. Br. u. Leipzig 1895, S. 114. 171—173.

k) Maximus Confessor hat einer seiner antimonotheletischen Abhandlungen, Div. defin. SS. Patr. de duabus operat. I. Chr., zwei kurze Stellen aus einer Schrift Justins an den Sophisten Euphrasius über die Vorsehung und den Glauben (πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν περὶ προνοίας καὶ πίστεως) eingeflochten. Schon der Inhalt dieser Stellen, über das Verhältnis von Wirken und Sein, dürfte genügen, die Schrift als unecht zu erweisen.

Siehe die Stellen bei Migne, PP Gr. XCI, 280; de Otto l. c. V, 372.

l) Zwei der zahlreichen Justin-Citate der Sacra Parallela wollen der Schrift Justins gegen die Juden (ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουδαίους oder κατὰ Ἰουδαίων) entnommen sein, sind aber in dem überlieferten, allerdings lückenhaften Texte des Dialoges mit Tryphon nicht nachzuweisen. Vermutlich ist Justin mit einem andern Autor verwechselt worden.

Siehe die Citate bei Holl a. a. O. S. 49 f.; de Otto l. c. III, 260 (fragm. XI). 262 (fragm. XIX).

m) Photius kennt eine Schrift Justins gegen die zwei ersten Bücher der aristotelischen Physik und eine Schrift zur Bekämpfung von Zweifeln wider die Religion (Bibl. cod. 125). Dieselben sind vorhin, soweit es angeht, identifiziert worden (Abs. 8, c und f). Auch berichtet Photius, dafs die Schrift des hl. Hippolytus von Rom über das Wesen des Universums (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας) von einigen Justin beigelegt wurde (Bibl. cod. 48).

n) Endlich sind noch ziemlich zahlreiche Fragmente zu erwähnen, welche von verschiedenen Autoren unter Justins Namen eingeführt, aber keiner bestimmten Schrift zugewiesen werden, oder auch einer bestimmten, sei es echten, sei es unechten Schrift entstammen wollen, in der betreffenden Schrift aber nicht mehr zu finden sind. Die reichste

Fundgrube derartiger Justin-Fragmente sind die verschiedenen Rezensionen der mehrgenannten Sacra Parallela des Damasceners. v. Otto bietet zwei Gruppen von Fragmenten, fragmenta operum Iustini deperditorum oder Fragmente, welche Anspruch auf Echtheit erheben zu können scheinen, aber freilich meist zu kurz und abgerissen sind, als dafs sie ein sicheres Urteil gestatteten, und fragmenta Pseudo-Iustini, welche aus äufseren oder inneren Gründen Verdacht erwecken. In neuester Zeit hat die Untersuchung der Sacra Parallela, insbesondere durch Holl, verschiedene Nachträge zu den Sammlungen v. Ottos ergeben.

de Otto l. c. III, 250—265: Fragmenta operum Iustini deperditorum; V, 368—375: Fragmenta Pseudo-Iustini. Neue Fragmente aus den Sacra Parallela bei J. Rendel Harris, Fragments of Justin Martyr: The American Journal of Philology, vol. VII (1886), p. 33—37; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 110—113; am vollzähligsten und zuverlässigsten bei Holl a. a. O. S. 32—55. Zu den fragmenta Pseudo-Iustini bei de Otto l. c. vgl. J. Dräseke, Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. X (1884). S. 347 bis 352. Auch unter diesen Bruchstücken glaubte Dräseke Überbleibsel von Schriften des Apollinaris von Laodicea aufzeigen zu können. Zu beiden Gruppen von Fragmenten vgl. noch Harnack a. a. O. II, 1, 510 f.

10. Justins Christentum. — Nach dem Gesagten können als Quellen für die Lehranschauungen Justins nur die beiden Apologien, der Dialog mit Tryphon und einige Fragmente in Betracht kommen. Die Fragmente sind wenigstens vornehmlich gegen die Gnostiker gerichtet, die Apologien und der Dialog kehren sich gegen Heiden und Juden, keine dieser Schriften bot zu einer zusammenhängenden oder gar erschöpfenden Darlegung des christlichen Glaubens und Hoffens des Verfassers irgend welchen Anlafs. Das Wort v. Engelhardts[1], aus den Apologien und dem Dialoge gewinne man „ein vollständiges Bild vom Christentume Justins", mufs den unbefangenen Historiker von vornherein mit Mifstrauen erfüllen[2]. Übrigens kennzeichnet dieses Wort in treffender Weise das πρῶτον ψεῦδος einer langen Reihe dogmengeschichtlicher Versuche der Neuzeit, auch dogmengeschichtlicher Ausführungen über Justin. Es wird dem sogen. argumentum e silentio ein durchaus unzulässiger Spielraum gewährt, indem bewufst oder unbewufst vorausgesetzt wird, dafs der fragliche Schriftsteller nur das gekannt habe, was er ausdrücklich erwähnt.

Die apologetischen Schriften Justins tragen in höherem Grade als die Schriften anderer Apologeten ein gewisses philosophisches Ge-

---

[1] Das Christentum Justins des Märt. Erlangen 1878. S. 329.

[2] Auch Zahn (in der Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. VIII [1885—1886], S. 11) hat gegen dieses Wort Protest erhoben.

präge. Der Verfasser hatte auch nach seinem Übertritte zum Christentum den Philosophenmantel beibehalten; im Christentume hatte er die „allein zuverlässige und brauchbare Philosophie“ gefunden (μόνην φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Dial. c. 8). Daraus mag es sich in etwa erklären lassen, wenn in den letzten Jahrzehnten die Lehre Justins wiederholt als eine seltsame Mischung christlicher und heidnisch-philosophischer Elemente dargestellt worden ist, eine Mischung, welcher nicht sowohl das Christentum, als vielmehr der Platonismus Gestalt und Farbe gebe. Aubé[1] hat in der Lehre Justins, nur wenige Punkte, wie den Glauben an Christus, ausgenommen, nichts anderes finden können als popularisierte griechisch-philosophische Moral. Nach v Engelhardt[2] wäre Justin doch wohl auch Christ gewesen, aber allerdings mehr Heide als Christ; er habe zwei Weltanschauungen in sich aufgenommen, aber nur die eine, die heidnische, sei ihm in Fleisch und Blut übergegangen, während die andere, die christliche, wenn auch grundsätzlich als die wahre anerkannt, ihm fremd und verschlossen gegenübergestanden sei: „beurteilt man ihn nach seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen, so ist er Heide“. Nicht blofs katholischer-, sondern auch protestantischerseits haben indessen diese Auffassungen entschiedenen Widerspruch erfahren; auch Stählin[3] warf v. Engelhardt „einen durchaus einseitigen protestantischen Standpunkt“ vor und erblickte seinerseits in Justin „einen Zeugen Christi im urchristlichen Sinne des Wortes, bei dem Wort, Leben und That aus einem Gusse sind“.

Ohne Zweifel macht diese Charakteristik Stählins einen vertrauenerweckenderen Eindruck. Es soll hier nicht daran erinnert werden, dafs Justin nicht gezaudert hat, für seinen christlichen Glauben in den Tod zu gehen. Um so mehr aber bleibt zu beachten, dafs Justin die Schulen der heidnischen Weisen bereits durchlaufen hatte, bevor er bei der Kirche anklopfte. Er hatte lange gesucht, er hatte gedürstet nach Wahrheit und Frieden; wenn er um Einlafs in eine mit Blut getaufte Märtyrerkirche bat, so mufs er, sollte man glauben, gewufst und gefühlt haben, was er gewesen und was er geworden war. Wie sagt er doch selbst? „Nachdem ich zu der Einsicht gekommen, dafs den göttlichen Lehren der Christen zur Abschreckung der übrigen Menschen von den bösen Dämonen eine niederträchtige Hülle umgeworfen worden ist, habe ich solche Lügenredner und jene Hülle wie auch die Meinung der Menge zu verlachen gelernt. Als Christ erfunden zu werden, ist nunmehr, ich gestehe es,

---

[1] Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au II[e] siècle. St. Justin Phil. et Mart. Paris 1861. 1875.

[2] A. a. O. S. 485.

[3] Justin der Märt. und sein neuester Beurteiler. Leipzig 1880. S. 66.

der Gegenstand meines Gebetes und meines angestrengten Ringens“ (Apol. 2, 13). Er blieb freilich Philosoph, aber er war ein christlicher Philosoph geworden, durchdrungen von der Überzeugung, daſs er mit dem Glauben an den Sohn Gottes in eine neue Sphäre der Erkenntnis eingetreten und in den Vollbesitz der Wahrheit gelangt sei. Das Christentum leiht ihm den Maſsstab zur Würdigung der Ergebnisse der Philosophie. Die „göttlichen Lehren der Christen“ sind ihm die Sonne, deren Strahlen rückwärts und vorwärts leuchten.

Es war eine Verkennung des Wesens des Christentums von seiten der neueren Kritiker, wenn Justin beschuldigt wurde, die mystischen Elemente der christlichen Religion rationalistisch verflacht und entwertet zu haben. Mit kaum geringerem Rechte könnte man auch jede moderne, insbesondere jede katholische Apologie des Christentums des Rationalismus bezichtigen. Justin fuſst nur auf der Voraussetzung, daſs die göttlichen Lehren der Christen und die Resultate echter Philosophie sich niemals widerstreiten können, daſs der Glaube der Christen und die Spekulation der Philosophen sich gegenseitig stützen und ergänzen müssen, und als Apologet hat er selbstverständlich nichts angelegentlicheres zu thun, als die Vernunftgemäſsheit des Christentums zu behaupten und auch zu beweisen, und zwar aus objektiven, wissenschaftlich festzustellenden und nicht wegzuleugnenden Thatsachen, aus Wundern und Weissagungen. Wahr ist, daſs Justin in seinen Aussprüchen über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen sich noch von den Begriffen der platonischen Philosophie beeinfluſst zeigt, wahr ist auch, daſs er über die Verwandtschaft der Anschauungen der griechischen Dichter und Philosophen mit dem Glauben der Christen sich gerne in sehr vollen und übertreibenden Worten ergeht, wahr ist namentlich auch, daſs seine Theorie vom *λόγος σπερματικός*, so unleugbar sie einen berechtigten Kern umschlieſst, in ihrer Anwendung und Ausdehnung Befremden erregt. Derselbe Logos, welcher in Christus in seiner ganzen Fülle erschien, ist nach Justin keimartig, als *λόγος σπερματικός*, einem jeden Menschen eingepflanzt. Christus ist der Logos, welcher in und durch Sokrates wirksam war (Apol. 1, 5), der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht teilhat (Apol. 1, 46), der Logos, welcher in jedem Menschen ist und welcher durch die Propheten die Zukunft vorherverkündigt hat (Apol. 2, 10). Insoweit nun Sokrates und die andern Philosophen die Wahrheit erkannten, sollen sie auch Christum erkannt haben (Apol. 2, 10), und alle diejenigen, welche vor dem Erscheinen Christi der Wahrheit gemäſs oder mit dem Logos gelebt haben (*οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες*), sollen auch Christen gewesen sein, ob sie gleich von der blinden Menge für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und ähnliche Männer, unter den Barbaren Abraham und Ananias und Azarias

und Misael und Elias und viele andere (Apol. 1, 46). Aufser der inneren Bekundung der Wahrheit durch den allverbreiteten Logos nimmt Justin aber auch eine Bekanntschaft der griechischen Philosophen mit dem Alten Testamente an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit habe Plato von Moses entlehnt, und alles, was die griechischen Schriftsteller über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und ähnliches gesagt haben, stamme aus den Schriften der Propheten; von hier aus seien Wahrheitskörner, *σπέρματα ἀληθείας*, überallhin gedrungen, aber durch ungenaue Auffassung sei Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. 1, 44). Diese These durchkreuzt in seltsamer Weise die Lehre Justins über den natürlichen Anteil eines jeden Menschen an dem göttlichen Logos, beleuchtet aber Justins Anschauungen über das Verhältnis der heidnischen Bildung zum Christentum nur um so schärfer. Als mafsgebende Richtschnur gelten ihm nur die „göttlichen Lehren der Christen“ Der griechischen Philosophie weist er eine durchaus untergeordnete Stellung an.

Als Zeugen und Gewährsmänner des Glaubens der Christen dienen dem Apologeten die Schriftsteller des Alten Bundes, die Propheten. Die Worte der Propheten sind Worte Gottes (Apol. 1, 33) oder des Logos (ibid. c. 36) oder des Heiligen Geistes (ibid. c. 61). Es ist deshalb unmöglich, dafs zwischen den Zeugnissen der Propheten irgend ein Widerspruch obwaltet, und wo ein solcher vorzuliegen scheint, ist dieser Schein auf die Kurzsichtigkeit oder Unwissenheit des Auslegers zurückzuführen (Dial. c. 65). Von den Schriften des Neuen Testamentes wird nur die Apokalypse mit dem Namen des Verfassers eingeführt und zugleich ausdrücklich als eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Schrift bezeichnet (Dial. c. 81). Die Evangelien werden siebenmal unter dem Namen „Denkwürdigkeiten der Apostel“ (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) citiert, ohne Nennung der einzelnen Verfasser. Dafs unter diesen Denkwürdigkeiten eine Mehrheit von apostolischen Schriften verstanden ist, erhellt aus den Worten Apol. 1, 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, und Dial. c. 103: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*, während andererseits die Citationsformel *ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ*, Dial. c. 10 oder *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, Dial. c. 100 zeigt, dafs diese Schriften eine unter sich zusammenhängende Einheit und eine feststehende Gröfse bilden. Nach Ausweis der einzelnen Citate[1] sind es die vier kanonischen Evangelien, welche Justin, offenbar in Rücksicht auf nichtchristliche Leser, die „Denkwürdigkeiten der Apostel“

[1] Eine bequeme Zusammenstellung der Evangeliencitate Justins findet sich bei E. Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 21—38. 119—133.

nennt, weil er sie als die authentischen Berichte über das Leben und die Lehre des Herrn betrachtet wissen will. Ihr inspirierter Charakter bezw. ihre kanonische Dignität wird insofern angedeutet, als von der Verlesung der „Denkwürdigkeiten“ beim sonntäglichen Gottesdienste berichtet (Apol. 1, 67) und eine Stelle aus denselben (Matth. 17, 13) mit der Formel *γέγραπται* eingeleitet wird (Dial. c. 49). Auch lassen sich Anklänge an die Apostelgeschichte, an die sämtlichen Briefe des hl. Paulus, ausgenommen den Brief an Philemon, an den Jakobusbrief, die beiden Petrusbriefe und den ersten Johannesbrief bei Justin nachweisen.

11. Einzelne Lehranschauungen. — Den breitesten Raum nimmt in Justins Schriften die Christologie ein. In der ersten Apologie sowohl wie in dem Dialoge mit Tryphon sucht er die Gottessohnschaft und Gottheit Jesu Christi ausführlich und umständlich zu beweisen. Die Anbetung eines gekreuzigten Menschen war ja das grofse Ärgernis für die Heiden wie für die Juden. „Hierin nämlich beschuldigt man uns des Wahnsinns, indem man uns vorhält, dafs wir die zweite Stelle (*δευτέραν χώραν*) nach dem unveränderlichen und ewigen Gott und Erzeuger des Alls einem gekreuzigten Menschen einräumen“ (Apol. 1, 13). In dem Dialoge giebt er sich auch Mühe, die Art und Weise der Geburt des Sohnes aus dem Vater zu erläutern: Der Sohn sei nicht so geboren, dafs er von dem Vater abgetrennt und die Substanz des Vaters zerteilt worden wäre, sondern so, dafs er des Vaters Wesen in sich trage und Anteil an derselben ungeteilten göttlichen Natur habe (Dial. c. 128). Zur Vergleichung dient ihm das menschliche Wort, welches durch die Vernunft hervorgebracht wird, ohne dafs die Vernunft zerteilt oder verringert würde, sowie auch das Licht, welches an einem andern Lichte angezündet selbständig leuchtet, ohne dafs das andere Licht irgendwelche Einbufse erlitte (Dial. c. 61). Er ist augenscheinlich bestrebt, die volle Wesensgleichheit und Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn aufrecht zu erhalten, mag er auch hin und wieder zu Wendungen greifen, welche auf einen gewissen Subordinatianismus hinauslaufen würden. Der auf Erden erschienene Jesus Christus ist der verkörperte und Mensch gewordene Logos (*ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος*, Apol. 1, 5); in ihm ward der Logos „sowohl Leib als Vernunft und Seele“ (*καὶ σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή*, Apol. 2, 10)[1]. Jesus Christus ist jedoch nicht, wie alle andern Menschen, aus männlichem Samen gezeugt, sondern durch Überschattung des Logos aus einer Jungfrau geboren worden (Apol. 1, 32—33); unter dem „Heiligen Geiste“ und der „Kraft des Allerhöchsten“, von welchen der Engel Luk. 1, 35 redet,

[1] Vgl. zu dieser Stelle Veil, Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums (Strafsburg 1894) S. 130 f.

versteht Justin nicht die dritte, sondern die zweite Person der Gottheit. Die wunderbare Geburt des Herrn aus einer Jungfrau hat er in der ersten Apologie wie in dem Dialoge in mannigfacher Weise verteidigt und begründet [1].

Der dritten Person der Gottheit wird bei Justin nur vorübergehend gedacht. Doch wird ausdrücklich hervorgehoben, dafs die Christen an dritter Stelle den prophetischen Geist, den Geist, welcher durch die Propheten gesprochen hat, verehren (*πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει*, Apol. 1, 13). Auch ist von der Taufe „im Namen Gottes des Vaters und Herrn des Alls und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes“ (Apol. 1, 61) und von Lob- und Preisgebeten „an den Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Apol. 1, 65) die Rede. Befremdlich klingt es, wenn der Vorwurf des Atheismus durch die Bemerkung zurückgewiesen wird, die Christen seien allerdings den vermeintlichen heidnischen Göttern gegenüber Atheisten, sie verehrten jedoch den wirklichen und wahren Gott „und seinen Sohn, welcher von ihm gekommen ist und uns diese Lehre gebracht hat, sowie das Heer der andern guten Engel, welche ihm folgen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist“ (Apol. 1, 6). Die Erwähnung der guten Engel ist jedenfalls, ebenso wie in der ganz ähnlichen Stelle bei Athenagoras (Suppl. c. 10), daraus zu erklären, dafs der Anklage des Atheismus gegenüber Gewicht darauf gelegt wird, möglichst viele Gegenstände der Verehrung der Christen namhaft zu machen. Dafs aber die Engel nicht, wie bei Athenagoras, hinter den Heiligen Geist, sondern zwischen den Sohn und den Geist gestellt werden, ist lediglich durch den allernächsten Zusammenhang bedingt. Justin hatte den Sohn gerade als Engel oder als Boten des Vaters an die Menschen gekennzeichnet, wie er denselben auch sonst wiederholt *ἄγγελος* nennt (Dial. c. 93. 127), und er reiht nun arglos mit dem gegensätzlich verbindenden *οἱ ἄλλοι* sofort die guten Engel an, weil sie eben dem Sohne „folgen und ähnlich sind“, d. h. gleichfalls als Boten des Vaters an die Menschen fungieren.

Den guten Engeln stehen die bösen Dämonen (*δαίμονες φαῦλοι*) gegenüber, und letztere spielen in den Schriften Justins eine hervorragende Rolle. Gott, lehrt Justin, hat zu seinem Dienste und zur Fürsorge für die Menschen Engel erschaffen (Apol. 2, 5) und denselben, wie den Menschen, einen freien Willen gegeben (Apol. 2, 7 Dial. c. 88). Viele dieser Engel, an ihrer Spitze die Schlange oder der Satan oder der Teufel (Apol. 1, 28), mifsbrauchten ihre Freiheit, übertraten Gottes Ordnung, erniedrigten sich zum Verkehr mit Wei-

---

[1] Näheres bei F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 2. Aufl. (Stuttgart 1886), S. 13—15.

bern und zeugten Kinder, die sog. Dämonen, verführten die Menschen zum Abfall von Gott und säten auf Erden Mord, Krieg, Ehebruch und jede Art von Lastern (Apol. 2, 5). Die Dämonen wären also die Söhne der gefallenen Engel; sehr häufig aber faſst Justin unter dem Namen „Dämonen" die Väter und die Söhne zusammen. In Verbindung miteinander sind sie die Urheber der heidnischen Idololatrie; durch das Gaukelwerk der Dämonen bethört und von Furcht berückt, haben die Menschen sich verleiten lassen, die Dämonen als Götter zu verehren (Apol. 1, 5; 2, 5). Sie sind auch die eigentlichen Anstifter der Christenverfolgungen; wie sie einst den Tod des weisen Sokrates verschuldet, so hassen und verleumden und befehden sie jetzt die Christen (Apol. 1, 5; 2, 1. 5. 6).

In dem Bestreben, die Menschen zu ihrem Dienste zu knechten, finden die Dämonen eine Bundesgenossin in der einem jeden Menschen innewohnenden, aus der Sünde des ersten Menschen stammenden bösen Begierde. Von Adam her (*ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ*) ist das Menschengeschlecht dem Tode und dem Truge der Schlange verfallen (Dial. c. 88). Zur Erlösung der Menschen ist Jesus Christus geboren und gekreuzigt worden (ibid.), und wenn wir als Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit geboren werden, so können wir nunmehr in der Taufe wiedergeboren werden zu Kindern der Freiheit und der Erkenntnis (Apol. 1, 61). Eine Jungfrau war es, welche die Menschheit dem Verderben überantwortete, und eine Jungfrau ist es gewesen, welche der Menschheit das Heil brachte. Der Erstgeborene des Vaters vor aller Kreatur „ist durch die Jungfrau Mensch geworden, damit der Ungehorsam, welcher von der Schlange ausgeht, auf eben demselben Wege sein Ende nehme, auf welchem er seinen Anfang nahm. Denn Eva war noch Jungfrau und unverdorben, als sie das Wort der Schlange in sich aufnahm und nun Ungehorsam und Tod gebar; Maria aber, die Jungfrau, hat auf die Botschaft des Engels Gabriel mit Glauben und mit Freuden geantwortet: Mir geschehe nach deinem Worte" (Dial. c. 100). Fürwahr, ein bemerkenswertes Wort im Munde eines Schriftstellers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.

Kam Christus bei seiner Geburt aus der Jungfrau verachtet und unscheinbar, leidensfähig und sterblich, so wird er am Ende der Tage wiederkommen auf den Wolken des Himmels, in Macht und Herrlichkeit, umgeben von seinen Engeln (Apol. 1, 50 sqq.). Von dieser Wiederkunft Christi wird namentlich in dem Dialoge oft und ausführlich gehandelt, unter steter Berufung auf die alttestamentlichen Propheten[1]. Zweck der zweiten Parusie Christi ist die Auferweckung der Toten, die Abhaltung des Weltgerichts und die Vollendung aller

---

[1] Vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit (Freib. i. B. 1896) S. 147 ff.

Dinge. Während Justin an einigen Stellen nur von einer Auferstehung der Toten überhaupt redet (Apol. 1, 52; Dial. c. 117), unterscheidet er anderwärts zwischen einer Auferstehung der Guten, welche zu Beginn, und einer allgemeinen Auferstehung, welche am Ende eines tausendjährigen Reiches Christi auf Erden erfolgen soll. Er betont zwar nachdrücklich, dafs viele Christen, welche im übrigen an der reinen und frommen Lehre festhalten, die chiliastischen Erwartungen nicht teilen (Dial. c. 80). Er bekennt sich jedoch selbst zu einer andern Gruppe von Christen, welche in den Schriften der Propheten die Lehre ausgesprochen finden, dafs die Gerechten mit Christus in dem erneuten Jerusalem tausend Jahre lang in aller Ruhe und Freude herrschen werden (Dial. c. 80—81). Nach Ablauf dieser tausend Jahre tritt die allgemeine Auferstehung ein, und Gott hält durch Christus Gericht über alle Menschen. Ein jeder gelangt entweder zu ewiger Seligkeit oder zu ewiger Strafe, je nach seinem Verdienste (*κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων*, Apol. 1, 12. 44). Auch die Strafe währt die ganze Ewigkeit hindurch und nicht, wie Plato meinte, blofs tausend Jahre lang (Apol. 1, 8).

12. Über Taufe und Eucharistie. — Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Schlufsabschnitt der ersten Apologie (c. 61 bis 67), sein Bericht über christliche Kultusgebräuche und sein Zeugnis über die Taufe und die heilige Eucharistie. Über die Taufe erzählt Justin den Heiden (c. 61): „Alle diejenigen, welche zu der Überzeugung gelangt sind und glauben, dafs das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr ist, und geloben, dafs sie so leben können, werden angeleitet zu beten und unter Fasten die Nachlassung ihrer früheren Sünden von Gott zu erflehen, und wir beten und fasten mit ihnen. Hierauf werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und in derselben Weise, in welcher auch wir wiedergeboren worden sind, werden sie wiedergeboren; sie empfangen dann nämlich im Namen Gottes des Vaters und Herrn des Alls und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes die Abwaschung im Wasser. Als Grund hierfür aber haben wir von den Aposteln diesen überkommen[1]. Weil wir bei unserer ersten Geburt ohne unser Wissen

---

[1] *Καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον.* Zahn (in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VIII [1885—1886]. S. 66 ff.) nennt die im Texte gegebene Übersetzung „einfach falsch" (S. 68, Anm. 1) und will seinerseits, unter Streichung des Wortes *τοῦτον*, übersetzt wissen: „Wir haben aber auch ein hierauf bezügliches Wort (Lehre oder Anweisung) von den Aposteln gelernt" (S. 69). Justin verweise auf die Didache oder Zwölfapostellehre. Das von den Aposteln gelernte Wort sei die Instruktion der Didache (c. 7) über die Taufe. Diese ganze Ausführung Zahns ist verfehlt, und die bisher allgemein übliche Übersetzung: „Als Grund hierfür aber haben wir von den Aposteln diesen überkommen", ist nicht nur dem Wortlaut durchaus entsprechend, sondern durch den Zusammenhang geradezu gefordert. Vgl. Funk in der Theol. Quartalschrift. Bd. LXIX (1887). S. 355—357. Auf

nach Notwendigkeit aus feuchtem Samen durch die geschlechtliche Vermischung der Eltern gezeugt worden und in verderbten Sitten und schlechter Erziehung aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und der Erkenntnis werden und zugleich auch Nachlassung unserer früheren Sünden erlangen, im Wasser über denjenigen, welcher wiedergeboren zu werden verlangt und für seine Sünden Bufse gethan hat, der Name Gottes des Vaters und Herrn des Alls angerufen, indem derjenige, welcher den Täufling zur Abwaschung führt, nur eben diesen Namen (‚Vater‘) ausspricht Es wird aber diese Abwaschung ‚Erleuchtung‘ (*φωτισμός*) genannt, weil diejenigen, welche dies erfahren, geistig erleuchtet werden. Aber auch im Namen Jesu Christi, welcher unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, und im Namen des Heiligen Geistes, welcher durch die Propheten alles, was Jesum betrifft, vorherverkündet hat, wird der zu Erleuchtende abgewaschen.“

Über die Feier der heiligen Eucharistie berichtet Justin gelegentlich der Beschreibung des christlichen Gottesdienstes (Apol. 1, 65 bis 66), in unmittelbarem Anschlufs an die Erwähnung des Friedenskusses, wie folgt: „Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser gemischten Weines (*ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*)[1] gebracht, und er nimmt es, sendet Lob und Preis empor zu

welchem Wege aber haben Justins Zeitgenossen den Grund für die Notwendigkeit der Taufe von den Aposteln überkommen? Veil (a. a. O. S. 92) stellt eine Reihe von Aussprüchen des Neuen Testamentes, insbesondere paulinischer Briefe, zusammen, welche Justin hier vermutlich im Auge gehabt, aber frei und summarisch wiedergegeben habe. Wahrscheinlicher dürfte es sein, dafs Justin nicht an apostolische Schriften, sondern an die lebendige kirchliche Lehre dachte, welche insofern auf die Apostel (man beachte den Plural!) zurückgeht, als die Apostel die von Christus selbst ausgesandten Lehrer des Wortes Gottes waren (Apol. 1, 39). Dafs übrigens Justin die Didache gekannt und benutzt habe, nimmt auch Funk an, aber freilich nicht auf Grund der hier in Rede stehenden Stelle, sondern im Hinblick auf Apol. 1, 15—17. Siehe Funk a. a. O. S. 357—359.

[1] Dafs *κρᾶμα* den dem Wasser beigemischten Wein bezeichnet, ergiebt sich, wenn es überhaupt eines Beweises bedürfte, schon aus der alsbald folgenden Angabe, dafs die Diakonen von dem geweihten Brot und Wein und Wasser, *τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*, einem jeden der Anwesenden zum Genusse darreichten. Harnack hat in seiner Abhandlung „Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“, Leipzig 1891 (Texte und Untersuchungen u. s. f. VII, 2, 115—144), die Worte *καὶ κράματος* für eine spätere Interpolation erklärt. Wenn er den Ausdruck *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* selbst schon als „wunderlich“ und „widersinnig“ bezeichnete (S. 130), so hat er freilich schon sehr bald zugeben müssen, dafs Zahn in seiner Gegenschrift: „Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche“, Erlangen 1892, S. 14, die Möglichkeit des Ausdrucks erwiesen habe (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 377). An der angeblichen Unechtheit der Worte *καὶ κράματος* aber hat er festgehalten, weil er, ausgehend von der längst gemachten Beobachtung, dafs an zwei Stellen, an welchen Justin von den Dionysus-

dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes und setzt die Danksagung dafür, dafs wir dieser Gaben von ihm gewürdigt werden, noch lange fort. Hat er die Gebete und die Danksagung beendet, so stimmt das gesamte anwesende Volk ein, indem es spricht: ‚Amen‘ Dieses Amen aber bedeutet in der hebräischen Sprache: ‚Es geschehe‘ Hat dann der Vorsteher die Danksagung vollendet und das gesamte Volk eingestimmt, so reichen die Diakonen, wie sie bei uns heifsen, einem jeden der Anwesenden von dem geweihten Brot und Wein und Wasser (*τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*)[1] zum Genusse dar, und den nicht Anwesenden bringen sie davon. Und diese Speise heifst bei uns ‚Eucharistie‘, und es ist keinem andern gestattet, an derselben teilzunehmen, als demjenigen, welcher glaubt, dafs unsere Lehre wahr ist, und jener Abwaschung behufs Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt sich unterzogen hat und so lebt, wie Christus es geboten hat. Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir dies; sondern wie der durch den Logos Gottes fleischgewordene (*σαρκοποιηθείς*) Jesus Christus[2], unser Erlöser, Fleisch und Blut um unserer Erlösung willen gehabt hat, so sind wir belehrt worden, dafs auch die durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes geweihte Speise, durch welche unser Blut und Fleisch durch Verwandlung genährt werden, jenes fleisch-

---

Mysterien handelt (Apol. 1, 54 und Dial. c. 69), ein ursprüngliches *ὄνος*, Esel, durch eine spätere Hand in *οἶνος*, Wein, geändert wurde, den Satz verficht, der echte Justin habe überhaupt nie von Wein, sondern immer nur von Wasser im Abendmahle gesprochen und Brot und Wasser als die Materie der heiligen Eucharistie angesehen. Es wäre zwecklos, die Argumente Harnacks einer Beleuchtung zu unterziehen, nachdem dieselben nicht blofs von Zahn, sondern auch von Funk, von Jülicher, von Grafe u. a. schlagend widerlegt worden sind; s. die unten folgenden Litteraturangaben. In welcher Weise Harnack argumentierte, mag man etwa daraus entnehmen, dafs er auch den Apostel Paulus zu einem Zeugen für den Gebrauch des Wassers statt des Weines beim Abendmahl zu stempeln wufste, weil derselbe nämlich die Enthaltung von Fleisch und Wein empfiehlt, wenn schwache Brüder an dem Genusse von Fleisch und Wein Ärgernis nehmen sollten (Röm. 14, 21). „Es ist“, schreibt Harnack zu dieser Äufserung des Apostels, „eine nichtswürdige Ausflucht, zu behaupten, hier sei der Abendmahlswein ausgenommen; wer so urteilt, urteilt von dem katholischen, resp. modernen Standpunkt“ (Texte und Untersuchungen a. a. O. S. 137). Und die eigentliche Tendenz der Bemühungen Harnacks, Justin in Widerspruch zu der kirchlichen Tradition zu setzen? Harnack selbst hat geantwortet: „Justin gehört zu den doctores graves der katholischen Traditionalisten; wenn man ihn und Irenäus besitzt, so glaubt man sich gewappnet gegen eine See von Plagen, die sich wider die katholische Traditionstheorie erheben“ (Theol. Litteraturzeitung a. a. O. Sp. 337 f.).

[1] Über die Behauptung Harnacks, die Worte *καὶ οἴνου* seien später eingeschoben, siehe die vorhergehende Anmerkung.

[2] Durch den Logos Gottes (*διὰ λόγου θεοῦ*) ist Jesus Christus Fleisch geworden, insofern, wie vorhin bemerkt (Abs. 11), der Logos es war, welcher die Jungfrau überschattete (Apol. 1, 32—33).

gewordenen Jesu Fleisch und Blut sei. Denn die Apostel haben in den von ihnen verfaſsten Denkwürdigkeiten, welche ‚Evangelien' heiſsen, überliefert, so sei ihnen anbefohlen worden: Jesus habe Brot genommen, Dank gesagt und dann gesprochen: ‚Dies thut zu meinem Andenken, dies ist mein Leib', und ebenso habe er den Becher genommen, Dank gesagt und gesprochen: ‚Dies ist mein Blut', und ihnen allein habe er davon mitgeteilt."

Sehr klar und bestimmt lehrt Justin in anderem Zusammenhange (Dial. c. 41) den Opfercharakter der heiligen Eucharistie. Das Opfer von Weizenmehl, welches im Alten Bunde der vom Aussatz Genesene darzubringen verpflichtet war, ist ihm „ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Jesus Christus unser Herr zum Andenken an das Leiden, welches er zur Reinigung der Seelen der Menschen von aller Schlechtigkeit erduldet hat, uns zu opfern (ποιεῖν) befahl" Er citiert sodann die Stelle Mal. 1, 10—12 als Verwerfungsurteil Gottes selbst über die damaligen Opfer der Juden und fügt bei: „Er (Gott) spricht schon im voraus von den Opfern (περὶ τῶν θυσιῶν), welche wir Heidenvölker ihm allerorten darbringen, d. h. von dem Brote der Eucharistie und ebenso von dem Becher der Eucharistie, indem er zugleich sagt, daſs wir seinen Namen verherrlichen, ihr (Juden) aber ihn entheiligt."

Über die Lehre Justins im allgemeinen handeln unter andern C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau 1840—1842. 2 Bde. 8°. I. C. Th. Otto, De Iustini Mart. scriptis et doctrina. Ienae 1841. 8°. Ch. E. Freppel, St. Justin. Paris 1860. 8°; 3e édit (Les Apologistes chrétiens au IIe siècle: St. Justin.) 1886. B. Aubé, Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au IIe siècle. St. Justin Philosophe et Martyr. Paris 1861. 8°; mit neuem Titelblatt 1875. C. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbb. f. deutsche Theologie. Bd. XII (1867). S. 60—119. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Erlangen 1878. 8°. A. Stählin, Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler. Leipzig 1880. 8°. (Stählin wendet sich gegen v. Engelhardt.) J. Sprinzl, Die Theologie des hl. Justinus des Martyrs. Eine dogmengeschichtl. Studie: Theol.-prakt. Quartalschrift, Jahrgg. 1884 bis 1886, eine Reihe kleinerer Aufsätze. C. Clemen, Die religions-philosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten. Leipzig 1890. 8°. W Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers. Leipzig 1893. 8°. (Flemming wendet sich gegen Clemen.) G. Boucaud, Un philosophe chrétien au second siècle: St. Iustin et sa première apologie. Lyon 1899. 8°.

Über Justin und die griechische Philosophie handeln auch Thümer, Über den Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr. (Progr.) Glauchau 1880. 4°. E. de Faye, De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr: Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, t. VII (Paris 1896). p. 169—187.

Über Justin und die Heilige Schrift handeln C. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus. Hamburg und Gotha

1848. 8°. A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850. 8°. H. D. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus. Zwolle 1868. 8°. Fr. Overbeck, Über das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XV (1872). S. 305—349. A. Thoma, Justins litterarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium: ebd. Bd. XVIII (1875). S. 383—412. 490—565. K. L. Grube, Darlegung der hermeneutischen Grundsätze Justins des Märtyrers (Separatabdruck aus „Der Katholik"). Mainz 1880. 8° Ders., Die typologische Schrifterklärung Justins des Märtyrers: Der Katholik, Jahrg. 1880, Bd. II. S. 139 bis 159. L. Paul, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr. Leipzig 1887. 8°. („Justin hat keines unserer synoptischen Evangelien gekannt", Paul S. 49!) Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons. Bd. I, 2. Erlangen u. Leipzig 1889. S. 463—585: „Justinus Martyr und die Apostolischen Schriften". W Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik, von neuem untersucht. Göttingen 1891. 8° A. Baldus, Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu unsern synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Textgeschichte der neutestamentl. Schriften. Münster 1895. 8°. E. Lippelt, Quae fuerint Iustini Martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint. (Diss. inaug.) Halis Sax. 1901. 8°. — Zahn, Justinus und die Lehre der zwölf Apostel: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. VIII (1885—1886). S. 66—84. Vgl. zu dieser Abhandlung Zahns die Kritik Funks in der Theol. Quartalschrift. Bd. LXIX (1887). S. 355—359.

Über die Christologie Justins im besondern s. L. Duncker, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins des Märtyrers. Göttingen 1848. 8°. D. H. Waubert de Puiseau, De Christologie van Justinus Martyr (Academisch Proefschrift). Leiden 1864. 8°. L. Paul, Über die Logoslehre bei Justinus Martyr: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XII (1886), S. 661—690; XVI (1890), S. 550—578; XVII (1891), S. 124—148. F. Bosse, Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas (Inaug.-Diss.). Greifswald 1891. 8°.

Über die Lehre vom Heiligen Geiste s. J. A. Cramer, Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den Heiligen Geest? Theologische Studiën 1893, p. 17—35. 138 ff.

Über die Anthropologie s. L. Duncker, Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Partic. I (Justinus Martyr). Gotting. 1844. 4° Partic. II. 1850 (zwei Universitätsprogramme).

Über die Lehre von der heiligen Eucharistie s. Th. Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament (Progr.). Sigmaringen 1871. 4°. A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur. Bd. VII, 2 (1891). S. 115—144. Die seltsame These Harnacks hat sozusagen allerwärts Widerspruch hervorgerufen. Siehe namentlich Th. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche: Neue kirchl. Zeitschrift. Bd. III (1892). S. 261—292; auch separat erschienen, Erlangen u. Leipzig 1892. 8° (Harnack antwortete in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 373—378.) Funk, Die Abendmahlselemente bei Justin: Theol. Quartalschr. Bd. LXXIV (1892). S. 643—659; verbessert und erweitert in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897), 278—292. A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche: Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg i. B. 1892. S. 215—250. E. Grafe, Die neuesten

Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier: Zeitschr. f. Theologie und Kirche. Bd. V (1895). S. 101—138.

Vgl. auch W Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. III (1878—1879). S. 1—27. G. T. Purves, The testimony of Justin Martyr to early christianity. New York 1889 (London 1889). 8°. J. Wilpert, Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Cappella greca“ Freiburg i. B. 1895. 2° S. 42—65: Die eucharistische Feier zur Zeit des hl. Justinus Martyr. O. Craemer, Die Grundzüge des christlichen Gemeinglaubens um das Jahr 150, nach den Apologien Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. wiss. Theol. Jahrg. 1896, Bd. II. S. 217—251. J. Wolny, Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer. (Progr.) Wien 1897. 8°.

§ 19. Tatian der Assyrer.

(1. Lebensgang. 2. Die Rede an die Griechen. 3. Das Diatessaron. 4. Verloren gegangene Schriften.)

1. Lebensgang. — Tatian der Assyrer ist laut den Nachrichten der Alten ein Schüler Justins des Märtyrers gewesen. Aber nur insofern sind Lehrer und Schüler die gleichen Wege gegangen, als sie beide nach langen Irrfahrten im Christentum die wahre „Philosophie“ entdeckten und nun auch in Wort und Schrift für diese Philosophie eintraten. Im übrigen stellen Justin und Tatian scharf ausgeprägte Gegensätze dar. Hat Justin in seiner Verteidigung des Christentums der aufserchristlichen Philosophie die wärmste Hochschätzung bekundet, so hat Tatian nicht Worte genug finden können, um die griechische Kunst und Wissenschaft herabzusetzen und zu schmähen. Hat Justin dem Glauben, den er annahm, Treue bis in den Tod bewahrt, so hat Tatian nach wenigen Jahren schon der Kirche den Rücken gekehrt und der Häresie sich zugewandt.

Zum Schlusse seiner Apologie stellt Tatian sich selbst den Griechen, an welche die Schrift gerichtet ist, mit den Worten vor: „Geboren im Lande der Assyrer und zuerst in euren Lehren unterrichtet, bin ich später in den Lehren unterwiesen worden, welche ich mich jetzt zu verkündigen rühme“ (Orat. c. 42)[1]. Er stammte also aus den östlich vom Tigris gelegenen Gegenden und höchst wahrscheinlich war er ein Kind syrisch redender Eltern. Wenn er bei Klemens von Alexandrien *ὁ Σύρος* (Strom. 3, 12, 81), bei Epiphanius *Σύρος τὸ γένος* (Haer. 46, 1), bei Theodoret von Cyrus *ὁ Σύρος* (Haeret. fab. comp. 1, 20) heifst, so wird damit nicht seine Heimat bezeichnet und Assyrien mit Syrien verwechselt, sondern seine zunächst in der Sprache zum Ausdruck kommende Nationalität angegeben[2]. Seiner Bildung nach

---

[1] *Ἅτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι* glaubt Kukula (Die sog. Apologie Tatians, Leipzig 1900, S. 14) übersetzen zu sollen: „welche ich jetzt zu lehren verspreche“

[2] Harnacks Versuch, nachzuweisen, dafs Tatian von Geburt nicht Syrer, sondern Grieche gewesen sei (Texte und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 [1882], S. 199 ff.), gehörte auch zu den Punkten, in welchen der berühmte Patristiker, wie

ist jedoch Tatian sozusagen von Jugend auf Hellene gewesen. Er hat sich, wie seine Apologie zeigt, schon früh mit rhetorischen, philosophischen und historischen Studien beschäftigt, hat dann als Philosoph oder Sophist weite Reisen durch die griechisch-römische Welt unternommen (Or. c. 29. 35), hat sich auch in die Mysterien einweihen lassen und alle die verschiedenen Kulte erforscht (Or. c. 29). Als Philosoph und als Schriftsteller hatte er sich bereits einen Namen erworben, bevor er dem Christentum näher trat. Er kann in seiner Apologie auf zwei früher veröffentlichte Schriften philosophischen Inhalts verweisen (Or. c. 15—16), und er nimmt keinen Anstand, den Griechen zu erklären: „Wir haben eurer Weisheit den Abschied gegeben, obwohl ich in derselben schon ziemlich angesehen war“ (*κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ*, Or. c. 1).

Nicht befriedigt von seinen bisherigen Errungenschaften und abgestofsen durch das sittenlose Treiben der heidnischen Welt, ward Tatian laut seiner eigenen Schilderung durch die Lektüre der biblischen Schriften für das Christentum gewonnen. „Während ich aber“, schreibt er, „eifrig nachsann, traf's sich, dafs mir gewisse barbarische Schriften in die Hände fielen, älter, als dafs sie mit den Lehren der Griechen, göttlicher, als dafs sie mit dem Irrtum der Griechen verglichen werden könnten[1]. Und es fügte sich, dafs diese Schriften mich überzeugten durch die Schlichtheit ihres Ausdrucks und die Anspruchslosigkeit der Verfasser und die fafsliche Darstellung der Schöpfung der Welt und die Sicherheit in der Vorhersagung zukünftiger Dinge und die Vortrefflichkeit der Sittenvorschriften und die Lehre von der Einheit des allwaltenden Gottes. Meine Seele ward von Gott unterrichtet und ich erkannte, dafs jene Lehren der Griechen zur Verdammnis führen, diese barbarischen Lehren aber die Welt von der Sklaverei befreien und uns den vielen Herren und tausenden Tyrannen[2] entreifsen“ (Or. c. 29). Mit diesen Worten soll nicht ausgeschlossen sein, was vielmehr an andern Stellen der Apologie vorausgesetzt wird, dafs Tatian, ganz ähnlich wie Justin, bevor er zu den biblischen Schriften griff, schon durch das sittliche Leben der Christen, ihre Keuschheit, ihren Todesmut, von Hochachtung und Bewunderung für die neue Religion erfüllt worden war (vgl. Or. c. 32—33). Die Konversion mufs zu Rom erfolgt sein. Die an und für sich allerdings nicht beweiskräftigen Andeutungen der Apologie (c. 19 und c. 35) werden in

---

er bei einer späteren Gelegenheit selbst erklärte, „das Richtige nicht getroffen hatte“ (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 [1897], S. 284, Anm. 1). Die syrische Nationalität Tatians verteidigte Th. Zahn in seinen Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. I (1881), 270—272; II (1883), 292—299.

[1] Gemeint sind die Schriften des Alten Testamentes.

[2] Die Herren und Tyrannen sind die heidnischen Götter bezw. die Dämonen (vgl. Or. c. 7 sqq.).

volleres Licht gerückt durch die Nachricht, dafs Tatian Schüler Justins war (ἀκροατής, Iren. Adv. haer. 1, 28, 1; μαθητής, Eus. Hist. eccl. 4, 29, 1; vgl. Epiph. Haer. 46, 1)[1]. Es kann nur von Unterweisung oder Ausbildung im Christentum die Rede sein, und Justin hatte, wie früher berichtet, zu Rom eine christliche Schule eröffnet (§ 18, 1). Auch Tatian hat, vermutlich nach seiner Konversion, zu Rom als Lehrer gewirkt; der Kleinasiate Rhodon ist, wie er selbst bezeugt (bei Eus. l. c. 5, 13, 1. 8), zu Rom von Tatian unterrichtet worden. Besteht über den Ort der Bekehrung Tatians ziemlich allgemeine Übereinstimmung, so ist der Zeitpunkt derselben in neuester Zeit sehr verschieden bestimmt worden. Die Frage hängt auf das engste zusammen mit der später noch zu erörternden Frage nach der Abfassungszeit der Apologie Tatians. Es dürfte daran festzuhalten sein, dafs die Apologie um 165, nicht, wie Zahn und Harnack wollten, schon 150—155 geschrieben ist, und unter dieser Voraussetzung empfiehlt es sich sehr, den Übertritt des Verfassers zum Christentum sehr nahe an das Jahr 165 heranzurücken, weil die Apologie wenigstens zum Teile der Rechtfertigung des Übertrittes dienen soll, demselben also wohl sehr bald gefolgt sein wird[2].

Nicht lange ist Tatian Mitglied der Kirche geblieben. Irenäus versichert, bei Lebzeiten Justins habe Tatian sich zum Glauben der Kirche bekannt, nach dem Tode Justins (in den Jahren 163—167) habe er ketzerische Lehren vorgetragen (Adv. haer. 1, 28, 1; vgl. Epiph. Haer. 46, 1). In der Chronik Eusebs wird Tatians Auftreten als Häretiker zum zwölften Jahre Mark Aurels, März 172—173, vermerkt[3], ein Ansatz, welchen Epiphanius in willkommener Weise bestätigt durch die Mitteilung, im zwölften Jahre des Antoninus Pius sei Tatian in den Orient gegangen und habe dort eine Sekte gegründet (Haer. 46, 1). So wenig diese Zeitangabe richtig sein kann, so leicht erklärt dieselbe sich aus einer Verwechslung des Kaisers Antoninus Pius mit seinem Nachfolger Mark Aurel.

Jedenfalls hat Tatians Bruch mit der Kirche sich langsam vorbereitet. Absonderliche und bedenkliche Anschauungen weist schon

---

[1] In der Apologie bezeugt Tatian dem Märtyrer hohe Verehrung: ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν κτλ. (Or. c. 18).

[2] Das Datum der Apologie bildet überhaupt den Angelpunkt der ganzen Chronologie Tatians. Wenn Zahn die Geburt Tatians auf etwa 110 ansetzt (Forschungen u. s. f. I, 284), so läfst er sich nur von der Erwägung leiten, dafs Tatian bei Abfassung der Apologie, welche auf etwa 155 zu datieren sei, ein zwar schon reifer, aber doch noch junger Mann, ein Vierziger, gewesen sei. Funk pflichtet dieser Erwägung bei, verlegt jedoch die Apologie in das Jahr 165 und läfst demgemäfs den Verfasser „schwerlich vor 120, vielleicht erst um 125“ geboren sein (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II, 149).

[3] Eus., Chron. ad a. Abr. 2188; ed. Schoene II, 173.

seine Apologie auf. Später hat er sich laut den übereinstimmenden Aussagen der oft genannten Gewährsmänner den Gnostikern und zwar den Enkratiten angeschlossen. Irenäus brandmarkt den früheren Apologeten als eine „connexio omnium haereticorum“ und hebt im einzelnen hervor, derselbe habe ähnlich wie die Valentinianer von gewissen unsichtbaren Dämonen gefabelt, habe im Anschlufs an Marcion und Satornil die Ehe ein Verderben und eine Hurerei genannt, und habe seinerseits zuerst die Lehre aufgestellt, Adam sei der Verdammnis anheimgefallen (Adv. haer. 1, 28, 1; 3, 23, 8). Eusebius und Epiphanius bezeichnen Tatian als den Stifter der Sekte der Enkratiten und wiederholen zum Teil die Angaben des hl. Irenäus (Eus., Hist. eccl. 4, 28—29. Epiph., Haer. 46—47). Die späteren Nachrichten aus der griechischen Kirche sind sämtlich von Irenäus, Eusebius und Epiphanius abhängig.

Den Schauplatz der Wirksamkeit des Häretikers Tatian verlegt Epiphanius, wie schon gesagt, in den Orient; speziell nennt er Antiochien (in Syrien), Cilicien und Pisidien (Haer. 46, 1). Im Orient wird Tatian auch sein Leben beschlossen haben. Indessen mangelt über die Zeit und den Ort seines Todes jede Kunde.

H. A. Daniel, Commentationis de Tatiano apologeta specimen. (Diss. inaug.) Halis 1835. 8°. Ders., Tatianus, der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Halle 1837. 8°. M. Ledermann, Examen des hérésies de Tatien. Strasbourg 1845. 4°. Th. Zahn, Tatians Diatessaron. (Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Litteratur, Teil I.) Erlangen 1881. S. 220—292: Der Ursprung des Diatessaron (hier ist S. 268 ff. auch von dem Leben und Wirken Tatians überhaupt die Rede). Vgl. Zahn, Kleine Beiträge zu Tatians Diatessaron: Forschungen u. s. w. Teil II. Erlangen 1883. S. 286—299. A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, Leipzig 1882 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. I, Heft 1—2), S. 196 bis 232: Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten. In seiner Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), S. 284—289, hat Harnack selbst seine früheren chronologischen Aufstellungen mehr oder weniger vollständig zurückgenommen. A. Hilgenfeld, Die Überlieferung über die griechischen Apologeten (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXVI, 1883) S. 38—43 (über die Zeit Tatians). Fr. X. Funk, Zur Chronologie Tatians: Theol. Quartalschrift. Bd. LXV (1883). S. 219—233; mit Zusätzen wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen, Bd. II (Paderborn 1899), S. 142—152. W Möller, Art. Tatian in der Real-Encyklopädie f. protest. Theol. und Kirche, 2. Aufl., Bd. XV (1885). S. 208—215. J. M. Fuller, Art. Tatianus in dem Dictionary of Christian Biography edited by W Smith and H. Wace, vol. IV (London 1887). p. 783—804. A. Bludau, Art. Tatian in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. XI (1899). Sp. 1233—1243. Andere, namentlich ältere Litteratur über Tatians Leben und Wirken verzeichnet Chevalier, Bio-Bibliographie 2150. 2819.

2. Die Rede an die Griechen. — Die Apologie Tatians ist in den Handschriften πρὸς Ἕλληνας überschrieben und pflegt Oratio

ad Graecos genannt zu werden. Sie ist nämlich eine Rede, eine Stand- und Strafrede an die griechisch gebildete Welt, anhebend mit den Worten: „Verhaltet euch doch nicht so überaus feindselig gegen die Barbaren, ihr Griechen, und beurteilt doch ihre Lehre nicht so mifsgünstig!“ Unter den Barbaren sind die Christen verstanden; die christliche Sittenlehre nennt Tatian die „barbarische Gesetzgebung“ (c. 12), die biblischen Schriften „barbarische Schriften“ (c. 29), das Christentum überhaupt die „barbarische Weisheit“ oder „barbarische Philosophie“ (c. 31. 35 al.). Der Eingang der Rede (c. 1—4) will die Vorurteile der Griechen gegen das Christentum zurückweisen. Im Handumdrehen wird der Beweis erbracht, dafs die Griechen all ihre Bildung, Kunst und Wissenschaft den Barbaren verdanken, indem ihre angeblichen Erfindungen nur Nachahmungen seien, und ebenso schnell und summarisch wird die gesamte Rhetorik, Poesie und Philosophie der Griechen in den Staub getreten; die Philosophen insbesondere seien prahlerische Schwätzer und zugleich recht unsaubere Gesellen gewesen. Die Ausführung läfst sich in zwei Teile gliedern[1], und der Redner selbst scheint diese Zweiteilung nahelegen zu wollen, wenn er von den biblischen Schriften sagt, dieselben seien älter als die Lehren der Griechen und göttlicher als der Irrtum der Griechen (c. 29). Eben diese beiden Eigenschaften bilden die auszeichnenden Merkmale der christlichen Religion überhaupt, und es wird demgemäfs für die Wahrheit des Christentums ein zwiefaches Argument ins Feld geführt: seine erhabene Lehre und sein überaus hohes Alter. Der erste Teil (c. 4—31) entwickelt in grofsen Zügen die christlichen Lehranschauungen über Gott und Welt, Sündenfall und Erlösung, und unterzieht gleichzeitig die entsprechenden Irrtümer der Griechen einer kritischen Würdigung. An eine Skizze des christlichen Monotheismus schliefst sich eine Verspottung der griechischen Götter an, „welche dem Zweikampfe zuschauen und durch Anfeuerung Partei ergreifen, welche heiraten und Knaben schänden und ehebrechen, lachen und zürnen, sich flüchten und verwundet werden“ (c. 8). Nachdem die Grundzüge des christlichen Sittengesetzes vorgeführt worden, wird die innere Hohlheit und sittliche Verderbtheit des Griechentums in schonungsloser Weise an den Pranger gestellt (c. 22—29). Die christliche Religion ist die Aufklärung nach der Nacht des Polytheismus, sie begründet ein absolutes und sicheres Wissen nach der Zeit der Hypothesen und des Irrtums. Der zweite Teil (c. 31—41) liefert den Altersbeweis. Die Resultate lauten: wenn Homer, der Sänger des trojanischen Krieges, den Anfang der griechischen Kultur bezeichnet,

---

[1] Vgl. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, S. 19 ff. — Fiebig will, im Anschlusse an Dembowski und Harnack, vier Teile unterschieden wissen; s. Zeitschr. f. Kirchengesch. XXI (1901), 149 ff.

so hat Moses, „der Urheber aller barbarischen Weisheit“ (c. 31), nicht weniger als 400 Jahre vor dem trojanischen Kriege gelebt, und wenn man auf griechische Weise vor Homer zurückgreifen will, so sind auch diese noch sämtlich jünger gewesen als Moses. Hand in Hand mit der positiven Beweisführung geht wieder die Polemik; in schönen Worten wird das Christentum als eine neue Gesellschaftsordnung gefeiert, welche in dem Reichen und dem Armen, in dem Weisen und dem Unweisen, in dem Manne und der Frau den Menschen sucht und findet (c. 32); ein vernichtendes Gericht ergeht über die griechische Plastik, welche nur der Lüsternheit dient und mit Vorliebe schamlose Weiber verherrlicht (c. 33—35). Zum Schlusse erklärt der Redner sich zu weiteren Aufschlüssen über die christliche Lehre, aber auch zu standhaftem Bekenntnisse seiner göttlichen Religion bereit (c. 42).

Der Gedankengang ist wohlgeordnet. Mag der Redner noch so oft seiner Kampfeslust die Zügel schiefsen lassen und sich Abschweifungen gestatten, er behält sein Ziel unverrückt im Auge und kehrt immer wieder zu seinem Thema zurück. „Am passendsten“, sagt ein neuerer Übersetzer, „läfst sich die Rede mit einem angeschwollenen Waldbach vergleichen, der, obgleich er da und dort über die Ufer ausströmt und sich in Nebenbette ergiefst, doch das ursprüngliche Rinnsal nicht verläfst“ [1]. Die Diktion ist im allgemeinen hart, abgerissen und sprunghaft, und infolgedessen auch dunkel und schwierig. An einzelnen Stellen verleiht jedoch die Kraft und Wärme der Überzeugung selbst der Sprache einen dichterischen Schwung. „Tatian“, schreibt ein anderer Übersetzer, „weifs die Sprache mit einer nicht gewöhnlichen Freiheit und Selbständigkeit im Ausdruck zu handhaben, er ist aber dabei ein sorgloser Stilist oder vielmehr er sucht als der Apostat des Griechentums auch in gezierter Nachlässigkeit und in berechneten Sonderlichkeiten seinen Bruch mit dem Herkömmlichen und mit dem Klassischen darzuthun.“ [2] Das ist allerdings die charakteristische Eigentümlichkeit der Rede, die Schroffheit und Bitterkeit, mit welcher der Verfasser sich als einen Verächter alles dessen proklamiert, was überhaupt nur griechisch heifst. Andere Apologeten sind mit besonderem Interesse den Spuren christlicher Wahrheit im Griechentum nachgegangen; Tatian hat auch nicht ein einziges Moment des griechischen Geisteslebens ausdrücklich anerkannt. Er erschöpft sich in heftigen und mafslosen Angriffen, ohne irgendwo eine Lichtseite zu erkennen, einen Anknüpfungspunkt zu finden; alles Wissen und Glauben und Thun der Griechen ist ihm thöricht und lügenhaft und unsittlich. Deutlicher noch als in seinem Lebensgange

---

[1] Gröne, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Kempten 1872, S. 16.
[2] Harnack, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Giefsen 1884, S. 8.

spiegelt sich in seiner Apologie ein herber und leidenschaftlicher, zu Extremen geneigter Charakter. Nicht umsonst ist er der griechische Tertullian genannt worden. Seine Stärke liegt im Behaupten, nicht im Beweisen. Ein alter Scholiast, vielleicht Erzbischof Arethas von Cäsarea, derselbe, auf dessen Geheifs im Jahre 914 jener Codex geschrieben wurde, welcher Tatians Apologie dem Untergange entrissen hat, machte zu einer Stelle der Apologie über das Schicksal der ersten Menschen (c. 20) die Bemerkung: „Das ist willkürlich und autoritativ gesprochen, aber nicht überzeugend" (*κατ' ἐξουσίαν διδασκαλικῶς, οὐκ ἀποδεικτικῶς ταῦτα*)[1]. Mit gröfserem Rechte könnte manche andere Stelle der Apologie in dieser Weise glossiert werden. In der Verhöhnung der griechischen Philosophen (c. 2—3) greift Tatian auch zu Verdächtigungen und Verleumdungen, wie sie freilich von anderer Seite in Umlauf gebracht worden waren. „Der Philosoph Plato ist seiner Schlemmerei wegen von Dionysius verkauft worden" (Or. c. 2)[2]. „Alexander befolgte ganz korrekt die Lehren seines Meisters Aristoteles, indem er seine Männlichkeit und Tapferkeit in Gelagen bewies" (ibid.). Auch die Kennzeichnung der griechischen Kunstwerke, welche Tatian zu Rom mit eigenen Augen gesehen haben will (c. 32—35), ist mit Vorsicht aufzunehmen. Kalkmann[3] wenigstens ist durch Vergleichung der sonstigen Nachrichten über die griechische Plastik zu dem Ergebnisse geführt worden, dafs die Angaben Tatians in hohem Grade unzuverlässig, teils trüben Quellen entlehnt, teils geradezu erdichtet sind.

Dogmengeschichtliches Interesse beansprucht insbesondere der allerdings schwierige und in der handschriftlichen Überlieferung auch verderbte Passus über Gott und den Logos (Or. c. 5): „Gott war im Anfang; der Anfang aber ist nach unserer Lehre die Kraft des Logos. Denn der Herr aller Dinge war zu der Zeit, da es noch keine Schöpfung gab, allein; insofern aber jegliche Kraft der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge Hypostase mit ihm war, subsistierte mit ihm selbst zugleich das All vermöge der Vernunftkraft[4]. Durch einen Willensakt (*θελήματι*) aber geht aus seinem einfachen Wesen der

---

[1] Tatiani Orat. ad Graecos, rec. Schwartz (Lipsiae 1888), p. 46.

[2] Tertullian hat diese Verleumdung wiederholt: Plato Dionysio ventris gratia venditatur (Apol. c. 46).

[3] Im Rhein. Mus. f. Philol. N. F. XLII (1887), 489 ff. Vgl. indessen die Polemik gegen verschiedene Aufstellungen Kalkmanns bei Kukula, „Altersbeweis" und „Künstlerkatalog" in Tatians Rede an die Griechen. Wien 1900.

[4] Ich übersetze nach der Textesfassung, welche Ponschab a. a. O. S. 13 ff. mit beachtenswerten Gründen als die urspüngliche zu erweisen sucht: *Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ὑπόστασις ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως ὑπέστησεν.*

Logos hervor. Der Logos aber wird, weil er nicht als leerer Schall ausgeht, das erstgeborene Werk des Vaters. Er ist, wie wir wissen, der Anfang (das Prinzip) der Welt. Er ist aber geworden durch Zuteilung, nicht durch Abtrennung (*κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν*), denn das Abgeschnittene ist von dem Ersten geschieden, das durch Zuteilung Gewordene aber hat nach freier Bestimmung seinen Teil empfangen [1] und deshalb denjenigen, von welchem es herstammt, nicht arm gemacht. Denn wie an einer Fackel viele Feuer entzündet werden, das Licht der ersten Fackel aber durch die Entzündung der vielen Fackeln nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorging, seinen Erzeuger nicht des Logos beraubt. So auch rede ich und ihr hört, und doch gehe ich, der Sprechende, indem der Logos (von mir zu euch) übergeht, keineswegs des Logos verlustig." — Eben diese Gleichnisse benutzte auch Justin zur Beleuchtung der Geburt des Logos aus dem Vater (Dial. c. Tryph. c. 61). Aber zwischen dem Logos Justins und dem Logos Tatians besteht ein gewaltiger Unterschied. Der Logos Tatians ist nicht Gott. Er ist wohl eine Hypostase und zwar durch Geburt, aber er war nicht, bevor die Schöpfung ward, er ist überweltlich, aber nicht vorweltlich, seine Zeugung erfolgte gleichzeitig mit der Schöpfung und war identisch mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes. Erzbischof Arethas oder ein anderer alter Kritiker bemerkte zu den Worten Tatians: „Dieser Mann scheint nicht gar fern zu sein von dem Truge der Arianer, denn er stellt den Sohn als werkzeugliche Ursache hin" [2]. Ohne Zweifel steht Tatian wie in manchen andern Anschauungen, so auch in seiner Logoslehre unter dem Einfluſs der Stoa. Er verteidigt nicht ohne Nachdruck die Lehre von der Menschwerdung Gottes. „Gott hat gelitten" (*τοῦ πεπονθότος θεοῦ*, c. 13); „Gott ist in Menschengestalt erschienen" (*θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι*), ein Satz, welchen die Griechen kein Recht haben zu verlachen, wenn sie sich nur ihrer Götterfabeln erinnern wollen (c. 21). So lauteten die kirchlichen Dogmen, in welchen Tatian unterwiesen wurde. In seiner Spekulation aber erfahren diese Dogmen eine eigentümliche Interpretation. Der Name Christus kommt bei Tatian nicht vor, und auch von der Person des Heiligen Geistes ist nicht die Rede; nach seiner Darstellung ist Gott, nicht der Logos, Mensch geworden, und Gott ist der Herr und Vater aller Dinge; er scheint die kirchliche Lehre in monarchianischem Sinne gedeutet zu haben.

Die Frage nach der Abfassungszeit der Rede findet, wie schon bemerkt, in der Gegenwart sehr abweichende Beantwortungen. Darin

[1] Die Handschriften haben *οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβόν*. Wenn Schwartz in seiner Ausgabe *διαίρεσιν* statt *αἵρεσιν* schreibt, so dürfte dies eine reine Verschlimmbesserung sein.

[2] Siehe den Wortlaut des Scholions bei Schwartz l. c. p. 44.

pflegen die Forscher zusammenzutreffen, dafs die Rede von Anfang bis zu Ende das Gepräge eines persönlichen Absagebriefes des früheren heidnischen Litteraten an die hellenische Bildungswelt trägt, dafs sie deshalb mit annähernder Sicherheit als die erste Schrift aus der christlichen Lebensperiode des Verfassers betrachtet werden darf, dafs sie mithin sehr wahrscheinlich bald nach der Konversion Tatians veröffentlicht worden ist[1]. Das Datum der Rede läfst sich indessen auf diesem Wege nicht ermitteln, weil der Zeitpunkt der Konversion vielmehr erst auf Grund des Ansatzes der Rede bestimmt werden mufs. Früher ward allgemein angenommen, dafs die Rede nach dem Martyrium Justins geschrieben sei, welches nach neueren Berechnungen in die Jahre 163—167 fällt. Ausschlaggebend erschienen die beiden Stellen, an welchen Justins gedacht wird, c. 18 und namentlich c. 19; hier werde, glaubte man, vorausgesetzt, dafs Justin das Irdische bereits gesegnet habe. Zahn und Harnack bestritten diese Auffassung: Tatian spreche von einem noch Lebenden und die Rede stamme aus den Jahren 150—155[2]. Hilgenfeld und Funk traten als Verteidiger der herkömmlichen Auslegung auf[3]. Die Verteidigung greift naturgemäfs auf Eusebius zurück, welcher die Äufserungen Tatians über Justin in seine Kirchengeschichte aufgenommen (4, 16, 7—9) und die zweite Äufserung ausdrücklich auf den Tod Justins bezogen hat. Freilich ist diese zweite Äufserung bei Eusebius etwas anders gefafst als in den Handschriften der Rede, und Zahn und Harnack bezichtigten deshalb Eusebius der willkürlichen Änderung oder Fälschung des Textes, ein Vorwurf, welchen indessen Harnack später selbst zurückzog, um sich nunmehr mit der Annahme eines Mifsverständ-

---

[1] Ein schon früher ausgesprochener, auch von Ponschab (a. a. O. S. 8 f.) wiederholter Gedanke, dafs die Rede eine Programm- oder Inaugurationsrede darstelle, durch welche Tatian zum Besuche seiner Schule habe einladen wollen, hat neuerdings einen eifrigen Vertreter gefunden in Kukula, Tatians sog. Apologie. Leipzig 1900. S. 3 ff. Die fragliche Schule Tatians verlegt Kukula nach Kleinasien, Ponschab nach Antiochien. Aber keine der drei Stellen der Rede, auf welche Ponschab und Kukula hauptsächlich den Finger legen, scheint von einem Schulunterrichte zu sprechen; c. 30 und c. 42 wird den Griechen genauerer Aufschlufs oder eingehendere Rechenschaft über die christliche Lehre angeboten, und c. 19 wird lediglich auf den weiteren Verlauf der Rede selbst verwiesen. Und wie will man eine Programmrede von solchem Tone bei Eröffnung einer Schule verständlich finden? Diese Rede konnte doch nicht gewinnen und anziehen, sondern nur zurückstofsen und abschrecken.

[2] Zahn in seinen Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. I (1881), 274 ff.; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), 284 ff. Nach Harnack S. 284 ist die Rede „nicht später als c. 155“ geschrieben. Nach Harnack S. 286 fehlt jeder Grund, „über das Jahr 165 hinunterzugehen“ 165 wird ein Schreib- oder Druckfehler sein für 155. Oder will Harnack selbst die Datierung c. 155 als fragwürdig bezeichnen?

[3] Hilgenfeld in seiner Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXVI (1883), 38 ff.; Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 142 ff.

nisses auf seiten Eusebs zu begnügen[1]. Allein auch diese Annahme ist in keiner Weise gerechtfertigt. Eusebius bietet in seinem Citate einen besseren Text als die handschriftliche Überlieferung. Ein genauerer Vergleich läfst über die Priorität der Fassung bei Eusebius keinen Zweifel[2], während der Wortlaut der Handschriften so wenig befriedigen kann, dafs er, ganz abgesehen von dem Citate Eusebs, schon aus inneren Gründen notwendig der Emendation bedarf. Eusebius war aber auch im Rechte, wenn er aus dem ihm noch vorliegenden Texte den Schlufs zog, dafs der Tod Justins für Tatian bereits der Vergangenheit angehöre, und die negativen Beobachtungen, welche zugunsten einer früheren Datierung der Rede in die Wagschale geworfen wurden, dafs nämlich Tatian keine Kenntnis der Apologien Justins bekunde, und dafs er den Kyniker Proteus erwähne (c. 25), ohne der Selbstverbrennung desselben (im Jahre 165) zu gedenken, sind durchaus nicht im stande, dieses Ergebnis zu erschüttern. Der Tod Justins hat demnach bei der Zeitbestimmung der Rede als terminus a quo zu gelten. Der terminus ad quem kann aber nicht weit abseits liegen. Da Tatian noch Schüler Justins gewesen ist, so mufs er bei Lebzeiten Justins zum Christentum übergetreten oder doch dem Christentum näher getreten sein. Und wenn anerkanntermafsen die Rede schon bald nach dem Übertritte verfafst wurde, so mufs der Übertritt kurz vor dem Tode Justins stattgefunden haben, weil zur Zeit der Abfassung der Rede Justin schon nicht mehr unter den Lebenden weilte. Tatian hat also in den letzten Lebenstagen Justins konvertiert und bald nach dem Tode Justins seine Rede ausgehen lassen. Leider läfst sich der Tod Justins nicht genauer fixieren als auf die Jahre 163—167 Es wird indessen gestattet sein, die Rede auf etwa 165 zu datieren. Kukula[3] hat sie noch tiefer hinabgerückt. Er glaubt, die Rede sei nicht mit dem Eintritte Tatians in die Kirche, sondern vielmehr mit dem Austritte Tatians aus der Kirche zeitlich und ursächlich ungefähr zusammengefallen und demgemäfs, da Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2188) Tatian im zwölften Jahre Mark Aurels als Häretiker auftreten läfst, im Jahre 172/173 verfafst worden. Allein es sind ja doch nicht die Katholiken, denen Tatian in seiner Rede den Fehdehandschuh hinwirft, sondern die Heiden.

Die Konversion Tatians wurde vorhin nach Rom verlegt. Die Abfassung der Rede scheint bereits aufserhalb Roms erfolgt zu sein. Es werden durchgehends die „Griechen“ angeredet, und diese Griechen

---

[1] Harnack a. a. O. S. 284 f.

[2] Siehe Funk a. a. O. S. 143 ff. Auch Schwartz hat in der mehrgenannten Ausgabe im allgemeinen wenigstens dem Texte bei Eusebius den Vortritt vor dem Texte der Handschriften eingeräumt.

[3] Tatians sog. Apologie. Leipzig 1900. S. 40 ff.

werden in Gegensatz zu den Römern gebracht. „In der Stadt der Römer", sagt Tatian den Griechen, „habe ich die verschiedenen Statuen kennen gelernt, welche ihr zu ihnen gebracht habt" (c. 35). Auch sonst spricht er wiederholt von Rom oder von den Römern (c. 19. 29. 34), ohne jemals anzudeuten, daſs er sich selbst in Rom befinde. Es drängt sich vielmehr unwillkürlich die gegenteilige Vorstellung auf. Wo aber Tatian weilte, oder wo die nächsten Adressaten zu suchen sind, läſst sich freilich nicht ersehen. Man denkt zunächst an Griechenland.

Die Erhaltung der Oratio ad Graecos ist dem Arethas-Codex vom Jahre 914 zu danken; vgl. § 14, 4. Die betreffenden Quaternionen des Codex sind jedoch zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert herausgerissen worden, und müssen für sie jetzt drei Abschriften des Codex aus dem 11. und 12. Jahrhundert eintreten, cod. Marcianus 343, cod. Mutinensis III D 7, cod. Parisinus 174. Siehe die § 14, 4 citierten Abhandlungen Harnacks, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts u. s. f. S. 1—24. 90—97, und v. Gebhardts, Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten u. s. f. S. 155—161. Die Verderbtheit des überlieferten Textes der Oratio ist vorhin bereits hervorgehoben worden.

Die editio princeps der Oratio besorgte J. Frisius bezw. C. Gesner, Zürich 1546. Über die Sammelausgaben der alten griechischen Apologien von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I—II, und bei Migne, PP Gr. VI, s. § 14, 4. Über sonstige Ausgaben der Oratio s. die Prolegomena der Ausgabe v. Ottos, Corpus apologetarum christ. vol. VI. Ienae 1851. p. xxi sqq. Die neueste Ausgabe lieferte Ed. Schwartz, Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. IV, Heft 1).

Eine der vorhin genannten Abschriften des Arethas-Codex, cod. Parisinus 174, bietet am Rande der Oratio Scholien, welche auch aus dem Arethas-Codex herübergenommen sind und teils auf die Hand des Erzbischofs Arethas selbst zurückgehen, teils aus älterer Zeit stammen. In v. Ottos Ausgabe der Oratio sind mehrere dieser Scholien in den Noten zu verschiedenen Stellen, namentlich zu c. 5, mitgeteilt. In der Ausgabe von Schwartz hat v. Gebhardt die Scholien vollständig zusammengestellt (p. 44—47).

Deutsche Übersetzungen der Oratio veröffentlichten ein Ungenannter in den Sämmtlichen Werken der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt, Kempten 1830—1854, Bd. II (1830), S. 139—192; V Gröne in der von Reithmayr und Thalhofer herausgegebenen Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1872; A. Harnack in einem Programm der Universität Gieſsen zum 25. August 1884. Eine dänische Übersetzung lieferte S. B. Bugge, Christiania 1886 (Vidnesbyrd af Kirkefaedrene, Bd. XIV, S. 67—127).

H. Dembowski, Die Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts. Teil I: Die Apologie Tatians. Leipzig 1878. 8°. B. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen. (Progr.) Metten 1895. 8°. P Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des λόγος πρὸς Ἕλληνας des Tatian: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XXI (1901). S. 149—159. R. C. Kukula, Tatians sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. Leipzig 1900. 8°. Eine Ergänzung zu dieser Studie bildet Kukulas Aufsatz: „Altersbeweis" und

„Künstlerkatalog“ in Tatians Rede an die Griechen. (Progr.) Wien 1900. 8°. (Hier legt Kukula auch eine eigene Rezension der Kapitel 31—41 der Rede vor.) J. Dräseke, Zu Tatianos' „Rede an die Griechen“: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XLIII (1900). S. 603—612. (Über die Erwähnung der Rede bei Niceph. Call., Hist. eccl. 3, 32.) Zu den Angaben Tatians über die Erfinder der verschiedenen Künste und Wissenschaften, Or. c. 1, vgl. M. Kremmer, De catalogis heurematum. (Diss. inaug.) Lipsiae 1890. p. 8—16; E. Preuschen, Zu Tatian: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XIII (1892—1893). S. 555—557. Zu Or. c. 33—35 vgl. A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke: Rhein. Mus. f. Philol. N. F. Bd. XLII (1887). S. 489—524. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie. Leipzig 1893. 8° (Steuer geht vielfach recht oberflächlich zu Werke.) — Vgl. auch die Litteraturangaben bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 33—35.

3. Das Diatessaron. — Gröfsere Berühmtheit als die Rede an die Griechen erlangte Tatians Diatessaron. Doch ist dasselbe leider nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben. Laut Eusebius (Hist. eccl. 4, 29, 6) hat Tatian, nachdem er an die Spitze der Enkratiten getreten, „eine Art von Verbindung und Zusammenstellung der Evangelien“ (*συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων*) veranstaltet und dieselbe *τὸ διὰ τεσσάρων* (sc. *εὐαγγέλιον*) benannt. Zur Zeit, da Eusebius schrieb, war das Werk bei Einigen noch in Gebrauch (*παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται*); Eusebius selbst aber hat es allem Anscheine nach nicht gesehen, will vielmehr mit den Worten *οὐκ οἶδ' ὅπως* ausdrücklich sein Unvermögen eingestehen, Genaueres über die Einrichtung und Beschaffenheit des Werkes mitzuteilen. Seine kurze Inhaltsangabe bestätigt nur, was schon der Titel Diatessaron erraten liefs, dafs es sich um eine Evangelienharmonie oder eine aus den vier kanonischen Evangelien zusammengestellte Geschichte des Lebens und Wirkens des Herrn handelte. Dürftiger noch ist die Notiz des hl. Epiphanius (Haer. 46, 1). Tatian, sagt er, gilt als der Verfasser eines Buches, welches den Namen *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* führt, von Etlichen aber Hebräerevangelium (*καθ' Ἑβραίους*, sc. *εὐαγγέλιον*) geheifsen wird. Theodoret von Cyrus hat das Buch genauer gekannt. Er beschliefst seinen Bericht über den Häretiker Tatian (Haeret. fab. comp. 1, 20) mit folgenden Worten: „Dieser hat auch das sogen. Diatessaron (*τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον εὐαγγέλιον*) verfafst, indem er die Genealogien (Matth. 1, 1 ff. und Luk. 3, 23 ff.) wegschnitt und ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist. Es haben aber nicht blofs die Parteigenossen Tatians (die Enkratiten oder Hydroparastaten) dieses Buch gebraucht, sondern auch die Anhänger der apostolischen Lehren, indem sie den Trug der Zusammensetzung nicht erkannten, sondern arglos das Buch als bequemes Kompendium gebrauchten. Ich selbst fand mehr als zweihundert solcher Bücher, welche in den Gemeinden unserer

Gegend in Ehren gehalten wurden; ich sammelte und vernichtete sie und führte statt ihrer die Evangelien der vier Evangelisten ein."

In den meisten Gemeinden der Diözese Cyrus, deren Bischof Theodoret war, wurde syrisch gesprochen. Gleich im Osten von Antiochien, gewissermafsen gleich vor den Thoren der Stadt, nahm das syrische Sprachgebiet seinen Anfang und erstreckte sich bis weit über den Tigris hinaus[1]. Ein griechisches Diatessaron hätte in den Gemeinden Theodorets nicht „in Ehren gehalten werden" d. h. ohne Zweifel in gottesdienstlichem Gebrauche stehen können, weil es unverständlich gewesen wäre. Theodoret mufs von einem syrischen Diatessaron reden, und dementsprechend ist unter „den Evangelien der vier Evangelisten" eine syrische Übersetzung der Evangelien zu verstehen. In den ostsyrischen Gemeinden hatte das Diatessaron nicht minder feste Wurzeln geschlagen. Auch zu Edessa, dem Mittelpunkte des kirchlichen Lebens der Syrer, ist das ganze 3. Jahrhundert hindurch das Diatessaron der ausschliefslich gebrauchte Evangelientext gewesen, und erst seit der Mitte des 4. Jahrhunderts hat dasselbe nach und nach den vier Evangelien den Platz räumen müssen. Die letzteren nannte man „das Evangelium der Getrennten (דמפרשא)", das Diatessaron „das Evangelium der Gemischten (דמחלטא)"[2]. Es begreift sich daher, dafs über die Anlage und den Wortlaut des Diatessaron die syrische Litteratur weit reichere Aufschlüsse bietet als die griechische. Ein syrischer Vater, kein Geringerer als Ephräm, hat auch einen Kommentar über das Diatessaron hinterlassen und damit bis zu einem gewissen Grade die Rekonstruktion des Textes ermöglicht. Ephräm kannte schon die unter dem Namen Peschittho gehende syrische Übersetzung der Evangelien und wufste die Vorzüge des Evangeliums der Getrennten vor dem Evangelium der Gemischten wohl zu würdigen. Wenn er gleichwohl dieses letztere seinem Evangelienkommentar zu grunde legte, so kann nur die Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch bestimmend gewesen sein. Sehr wahrscheinlich giebt der Kommentar Vorträge wieder, welche Ephräm in den Jahren 360—370 an der theologischen Lehranstalt zu Edessa gehalten hat, sei es nun in einem Konzept des Lehrers, sei es in der Nachschrift eines Schülers. Zu bedauern ist nur, dafs der Kommentar nicht im syrischen Originale, sondern in einer armenischen Version aus dem 5. Jahrhundert überliefert ist, welche 1836 gedruckt und 1876 durch eine Übertragung ins Lateinische der gelehrten Arbeit zugänglich gemacht wurde[3].

---

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons I (1881), 39 ff.

[2] Die Herkunft und Bedeutung dieser Ausdrücke hat zuerst Zahn a. a. O. S. 105 ff. klargestellt.

[3] Ephräms Kommentar steht armenisch unter den 1836 zu Venedig in 4 Oktavbänden von den Mechitaristen herausgegebenen, nur armenisch erhaltenen Werken

Auf Grund des Kommentars Ephräms hat Zahn[1] im Jahre 1881 mit bekannter Umsicht und Gründlichkeit den Text des Diatessaron in lateinischer Übersetzung wiederherzustellen unternommen. Als zweite Quelle dienten die aus den Jahren 336—345 stammenden Homilien des sog. persischen Weisen, Aphraates, welcher gleichfalls das Diatessaron als Evangelientext benutzte. Zahn vermag ein im grofsen und ganzen scharf umrissenes Bild des Werkes zu geben, ein Bild, welches die älteste aller Evangelienharmonien als eine sehr achtungswerte Leistung erscheinen läfst. Tatian hat klar erkannt, dafs jeder Versuch, den Inhalt der vier Evangelien zu einer einheitlichen Geschichte des Lebens des Herrn zu verknüpfen, das chronologische Fachwerk dem vierten Evangelium entnehmen mufs. Den Prolog des hl. Johannes bezw. die ersten Verse desselben stellt Tatian an die Spitze seines Berichtes, und als Grenzmarken der öffentlichen Thätigkeit des Herrn verwendet er die von Johannes bezeugten Paschafeste. Die Erzählungen über die Geburt und die Kindheit des Herrn, die Taufe, die Versuchung, die Berufung der ersten Jünger und die Hochzeit zu Kana werden gewissermafsen zu einer Einleitung zusammengefafst. Die öffentliche Thätigkeit beginnt mit dem Paschafeste, an welchem der Herr zum erstenmal in Jerusalem auftrat, und sie schliefst nach Verlauf zweier Jahre mit dem Paschafeste, an welchem der Herr zu Jerusalem starb. Der Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt bilden den Schlufs. In den vom vierten Evangelisten dargebotenen Rahmen werden die Mitteilungen der Synoptiker eingeschoben, wenngleich manche synoptische Perikopen völlig übergangen worden sind. Apokryphe Schriften werden, wie ja auch schon

---

Ephräms, Bd. II, S. 5—260. Eine lateinische Übersetzung des armenischen Textes von dem Mechitaristen J. B. Aucher veröffentlichte erst G. Mösinger: Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro. In latinum translata a R. P. I. B. Aucher, Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Mösinger. Venetiis 1876. 8°. Vgl. A. Harnack, Tatians Diatessaron und Marcions Kommentar zum Evangelium bei Ephräm Syrus. Ein Bericht: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. IV (1880—1881). S. 471—505. Harnack giebt übrigens im wesentlichen nur ein Referat über die Edition Mösingers. Genaueres über Ephräms Kommentar bei Zahn a. a. O. S. 44—72. Inzwischen sind jedoch weitere Beiträge zur Kenntnis des Kommentars erschienen. Fragmente des syrischen Textes des Kommentars, welche spätere syrische Kirchenschriftsteller aufbewahrt haben, wurden gesammelt von J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron. London 1895. 8°. Vgl. zu dieser Sammlung Zahn, Neue Quellenforschungen zum Diatessaron: Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1896, Sp. 1—4. 17—20. J. A. Robinson unterzog die für die Ausgabe der armenischen Version des Kommentars verwerteten Handschriften einer erneuten Durchsicht, und mit Hilfe Robinsons übersetzte Hill die in dem Kommentar enthaltenen Stücke des Diatessaron ins Englische. Siehe J. H. Hill, A dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephraem the Syrian. Edinburgh 1896. 8°.

[1] Forschungen I, 112 ff.

der Titel besagt, nicht zugezogen, während die Geschichtlichkeit des gesamten Inhaltes der kanonischen Evangelien als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Der Umfang der aufserkanonischen Elemente, erklärt Zahn[1], „mag zu dem der kanonischen Elemente im Verhältnis von eins zu tausend gestanden haben". Tatians Diatessaron ist ein imposantes Denkmal der kirchlichen Überlieferung über „das viergestaltige Evangelium"

Seit dem Erscheinen der Arbeit Zahns sind einige neue Quellen für die Kenntnis des Diatessaron erschlossen worden. Es wurde der Text des Kommentars Ephräms genauer festgestellt, es wurden syrische Fragmente des Diatessaron entdeckt und es wurde im Jahre 1888 durch Ciasca eine arabische Evangelienharmonie ans Licht gezogen, welche sich selbst als eine Übersetzung des syrischen Textes des Diatessaron bezeichnet, gefertigt durch den nestorianischen Mönch und Presbyter Abulfarag Abdallah Ibn Ettabib (gest. 1043). Nach den Untersuchungen Sellins giebt zwar diese arabische Evangelienharmonie nicht den ursprünglichen Wortlaut des syrischen Diatessaron wieder, sondern eine im 5. oder 6. Jahrhundert auf Grund der Peschittho vorgenommene Überarbeitung des Diatessaron. Immerhin aber gewährt dieselbe einen viel sichereren Einblick in die Anlage des Werkes Tatians als die längst bekannte, durch den sog. Codex Fuldensis überlieferte lateinische Evangelienharmonie. Dieser Codex ist eine um 545 zu Capua auf Geheifs und unter Aufsicht des dortigen Bischofs Viktor hergestellte Abschrift des lateinischen Neuen Testamentes. An Stelle der vier Evangelien jedoch hat Viktor eine lateinische Evangelienharmonie aufnehmen lassen, deren Ursprung noch in Dunkel gehüllt ist. Jedenfalls ist sie nach dem Vorbilde des Diatessaron ausgearbeitet worden, unter Benutzung des von Hieronymus um 383 revidierten lateinischen Textes der Evangelien, wahrscheinlich um 500. Die ganze Komposition des Diatessaron ward beibehalten, der Wortlaut durch den Evangelientext der Vulgata ersetzt. Bald nachher aber, noch vor der Zeit, da Viktor ihr einen Platz in seiner Handschrift anwies, hat diese Harmonie tiefgreifende Änderungen und Umgestaltungen erfahren. Das Exemplar, welches Viktor in die Hände fiel, hatte weder einen Titel noch einen Verfassernamen. Auf der Suche nach dem Verfasser erinnerte sich der gelehrte Bischof, wie er in einer Vorbemerkung selbst erzählt, der Mitteilungen des Eusebius über das Werk Tatians und über den harmonistischen Versuch des Alexandriners Ammonius (Eus., Ep. ad Carpianum), und er entschied sich für die Annahme, er habe das Werk Tatians wiedergefunden. In der Folge ist die Harmonie aus dem Codex Fuldensis oftmals abgeschrieben und auch wiederholt gedruckt worden, bald

[1] A. a. O. S. 263.

unter Tatians, bald unter des Ammonius Namen. Eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes, welche in den Jahren 820 bis 830 zu Fulda entstanden und von dem Sänger des Heliand benutzt worden ist, pflegt „der deutsche Tatian“ genannt zu werden. Indessen sind, wie gesagt, die Züge des Diatessaron in dieser Harmonie stark verwischt, und Zahn hat zum Zweck der Wiederherstellung des ersteren von der letzteren nur einen sehr beschränkten Gebrauch machen können.

Bis in die neueste Zeit hinein pflegten die Litterarhistoriker der stillschweigenden oder ausdrücklichen Voraussetzung zu huldigen, dafs das Diatessaron in griechischer Sprache verfafst worden und der von den Syrern benutzte Text als Übersetzung anzusehen sei. Zahn[1] widersprach und behauptete, der syrische Text habe als Original zu gelten und ein griechisches Diatessaron habe überhaupt nicht existiert. In der That, wo immer das Buch als greifbare Gröfse dem Forscher entgegentritt, erscheint es in syrischem Gewande. Aufserhalb der syrisch redenden Teile des Römerreiches scheint dasselbe im Altertume auch kaum bekannt geworden zu sein, vermutlich deshalb, weil die fremde Sprache eine Scheidewand bildete. Und Tatian hat ja, wie früher bemerkt, von Haus aus syrisch gesprochen und ist nicht lange nach seiner Konversion aus dem Occidente wieder zurückgekehrt in seine morgenländische Heimat. Eine Schwierigkeit, welche meines Wissens noch keine befriedigende Lösung gefunden hat, verursacht nur der griechische Titel. Seit seiner ersten Erwähnung in der Litteratur haftet dem Buche der Name Diatessaron an, und schon Eusebius führt diesen Namen auf den Verfasser selbst zurück[2]. Wie immer dieses Rätsel zu lösen sein mag, die weitaus gröfsere Wahrscheinlichkeit spricht für syrische Abfassung. Als Quelle und Vorlage jedoch ist wohl nicht eine syrische Übersetzung der Evangelien, sondern der griechische Text der Evangelien benutzt worden. Das Diatessaron selbst scheint der erste syrische Evangelientext gewesen zu sein. Die Fragen nach der Entstehungszeit der ältesten syrischen Evangelienübersetzungen und nach dem Verhältnisse derselben zu dem Werke Tatians dürften allerdings noch lange bestritten bleiben[3]. Es wird sich aber die Erwägung nicht abweisen

---

[1] Forschungen I, 268 ff.; II, 292 ff.; Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 1 (1888), 389 ff.

[2] Mit Rücksicht auf den griechischen Titel will Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 289, an griechischer Abfassung festhalten.

[3] Aufser der unter dem Namen Peschittho bekannten Übersetzung kommen noch zwei erst in neuerer Zeit bekannt gewordene syrische Evangelienübersetzungen in Frage: der sog. Syrus Curetonianus (zuerst 1858 durch W. Cureton herausgegeben), mit der Überschrift „Evangelium der Getrennten“, und der sog. Syrus Sinaiticus (1892 von Mrs. Lewis im St. Katharinenkloster auf dem Sinai entdeckt), mit der Unterschrift: „Zu Ende ist das Evangelium der Getrennten“

lassen, dafs das Diatessaron schwerlich so weite Verbreitung und so unbestrittene Herrschaft in ost- und westsyrischen Kirchengemeinden erlangt haben würde, wenn vor der Entstehung oder Einführung desselben bereits eine syrische Übersetzung der vier Evangelien vorhanden gewesen wäre. Wäre eine solche Übersetzung vorhanden gewesen, so hätte sie sich wohl auch schon, da es keinen andern Evangelientext gab, in kirchlichem Gebrauche befinden müssen und sie hätte kaum noch durch das Diatessaron verdrängt werden können. Tatian hat also wohl zum erstenmal die Syrer mit einem syrischen Evangelientexte beschenkt[1].

Ist das Syrische die Ursprache, so ist das Diatessaron natürlich von Anfang an für syrische Christen bestimmt gewesen und auch in syrischen Gegenden verfafst worden. Damit ist die Abfassung zugleich auch schon in die häretische Lebensperiode Tatians, in die Zeit nach dem Jahre 172, verlegt, ganz entsprechend den ältesten Zeugnissen. Nach Eusebius bearbeitete Tatian das Diatessaron, als er Führer der Enkratiten war; nach Theodoret ist das Buch zwar auch von Rechtgläubigen arglos gebraucht worden, aber doch häretischen Ursprungs und häretischen Charakters gewesen. Zahn[2] hat das Urteil Theodorets „sehr verkehrt", ja „borniert" gefunden; das Diatessaron stehe auf dem Boden der katholischen Glaubensregel und zeige keine Spuren häretischen Geistes, es seien keine apokryphen, dieser oder jener Sonderansicht günstigen Zusätze eingeflochten und es seien keine kanonischen, der häretischen Anschauung vielleicht unbequeme Stücke ausgemerzt worden. Aber gröfsere apokryphe Zusätze waren schon durch den Zweck und die Aufgabe des Verfassers ausgeschlossen. Sollte das Buch ein Diatessaron sein, so durfte es nichts anderes bieten, als was in den vier Evangelien stand. Weggeschnitten waren laut den Worten Theodorets die Genealogien und ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist. Wenn Zahn in der Beseitigung der Genealogien „nicht eine antikatholische, sondern eine hyperkatholische That" erblickt, weil nämlich diese Genealogien von

---

[1] Es sei gestattet, daran zu erinnern, dafs auch das deutsche Volk die Evangelien in seiner Sprache zuerst durch zwei Evangelienharmonien kennen gelernt hat. Die eine war der schon erwähnte „deutsche Tatian"; die andere war das berühmte Werk Otfrids von Weifsenburg, welches seinen Stoff nicht etwa einer deutschen Evangelienübersetzung, sondern dem lateinischen Vulgatatexte entnahm. — Hatte Zahn früher behauptet, Tatian habe aus einer syrischen Evangelienübersetzung geschöpft (Forschungen I, 220—249), so ist er später für die Annahme eingetreten, dafs das Diatessaron den ältesten syrischen Evangelientext darstelle (Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 1, 404 ff.), und durch die Entdeckung des Syrus Sinaiticus ist er in dieser Annahme nur bestärkt worden (Theol. Litteraturblatt vom 11. Jan. 1895, Sp. 19 ff.).

[2] Forschungen I, 263 ff.

Häretikern zum Beweise der bloſsen Josephssohnschaft Jesu miſsbraucht worden, während dieselben für Tatians Anschauung bedeutungslos gewesen seien, so ist nicht zu verkennen, daſs der alte Bischof von Cyrus für das, was katholisch ist oder war, ein feineres Gefühl besessen hat. Die Streichung der Genealogien erinnert sofort an die Nachricht des hl. Irenäus (Adv. haer. 1, 28, 1), Tatian habe in Übereinstimmung mit andern Gnostikern die Ehe als ein Verderben und eine Hurerei bezeichnet, und andere Stellen des Diatessaron dürften mehr oder weniger direkt die Absicht verraten, den geschlechtlichen Umgang als verwerflich erscheinen zu lassen [1]. Eine Evangelienharmonie konnte, wenn sie anders ihrem Namen gerecht werden wollte, den häretischen Standpunkt des Verfassers nur versteckt und nebenher zum Ausdruck gelangen lassen, und von katholischer Seite konnten derartige Eintragungen über dem Hauptinhalte um so leichter übersehen werden, wenn der Gebrauch des Buches in der angedeuteten Weise durch äuſsere Umstände empfohlen wurde.

Die ältere Litteratur über das Diatessaron, aus welcher namentlich C. Aen. Semisch, Tatiani Diatessaron, Vratislav. 1856. 8°, hervorzuheben wäre, ist völlig antiquiert worden durch die Arbeit Zahns: Tatians Diatessaron. (Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Litteratur, Teil I.) Erlangen 1881. Das Werk zerfällt in vier Abschnitte: „Die geschichtliche Bezeugung des Diatessaron" (S. 1—111), „Der Text" (S. 112—219), „Der Ursprung des Diatessaron" (S. 220—292), „Nachbildungen in andern Sprachen" (S. 293—328). Vgl. das Referat Hilgenfelds in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXVI (1883). S. 111—124. Ergänzungen und Fortsetzungen seiner Studien lieferte Zahn in den Forschungen u. s. w. Teil II (1883), S. 286—299: Kleine Beiträge zu Tatians Diatessaron, und sodann in der Geschichte des neutestamentl. Kanons, Bd. I, 1 (1888), S. 369—429: Das ursprüngliche Neue Testament der syrischen Kirche; Bd. II, 2 (1892), S. 530—556: Zu Tatians Diatessaron. J. P. P. Martin, Le Διὰ τεσσάρων de Tatien: Revue des questions historiques, t. XXXIII (Paris 1883), p. 349—394; t. XLIV (1888), p. 5—50. Hemphill, The Diatessaron of Tatian. London 1888. 8°. E. Salvatori, Il ‚Diatessaron' di Taziano. Firenze 1889. 8°. J. R. Harris, The Diatessaron of Tatian: a preliminary study. London 1890. 8°. M. Maher, Recent evidence for the authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron. London 1893. 8°. J. R. Harris, Tatian and the date of the fourth Gospel: The Contemporary Review, 1893, p. 800—810. B. W. Bacon, Tatian's rearrangement of the fourth Gospel: The American Journal of Theology, 1900, p. 770—795.

Einige Fragmente des syrischen Textes des Diatessaron in Form von Citaten späterer syrischer Kirchenschriftsteller veröffentlichte H. Goussen, Studia theologica. Fasc. I. (Apocalypsis S. Johannis Apostoli versio sahidica. Accedunt pauca fragmenta genuina diatessaroniana.) Lipsiae 1895. p. 62—67 Alle diese Fragmente finden sich auch, und zwar mit vollständigeren Angaben über den jedesmaligen Zusammenhang und die Einführungsformeln,

---

[1] Siehe Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXVI (1883), 122 f.

bei J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron. London 1895. 8°. Vgl. Zahn im Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1896, Sp. 1—4. 17—20.

Die arabische Übersetzung des Diatessaron edierte Ciasca: Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit P A. Ciasca. Romae 1888. 4°. Vgl. Ciascas Abhandlung De Tatiani Diatessaron arabica versione, zuerst bei I. B. Pitra, Analecta sacra IV (1883), 465—487, gedruckt, in zweiter, verbesserter Separatausgabe 1888 zu Rom in 4° erschienen. Die translatio latina Ciascas wurde ins Englische übersetzt von J. H. Hill, The earliest life of Christ ever compiled from the Four Gospels: being the Diatessaron of Tatian (circa a. d. 160). Literally translated from the Arabic Version. Edinburgh 1894. 8° Der arabische Text wurde, unabhängig von Ciasca, ins Englische übersetzt von H. W Hogg und Frau in der Ante-Nicene Christian Library. Addit. vol. Edinburgh 1897 p. 33—138. Über die syrische Vorlage der arabischen Übersetzung, ein nach der Peschittho überarbeitetes Diatessaron, siehe namentlich E. Sellin in Zahns Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. s. w. Teil IV (1891), S. 225—246: Der Text des von A. Ciasca (Rom 1888) herausgegebenen arabischen Diatessaron. Über den Urheber der arabischen Übersetzung siehe den im Journal Asiatique, 9e Série, t. X, 2 (1897), p. 301—307, mitgeteilten Brief von L. Cheikho S. J. an J. B. Chabot.

Die lateinische Nachbildung des Diatessaron oder die durch den Codex Fuldensis überlieferte Evangelienharmonie ist, wie schon gesagt, oft gedruckt worden, bald unter Tatians, bald unter des Ammonius Namen (so auch bei Migne, PP. Lat. LXVIII, 251—358). Den zuverlässigsten Text bietet Ranke: Codex Fuldensis. Nov. Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit E. Ranke. Marburgi et Lipsiae 1868. 8°. Schmeller und Sievers geben den lateinischen Text der Harmonie in Verbindung mit der alten deutschen Übersetzung aus den Jahren 820—830. Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in latinam linguam et inde ante annos mille in francicam translata. Edente I. A. Schmeller. Viennae 1841. 4°. Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar herausgeg. von E. Sievers. (Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler. Bd. V.) Paderborn 1872; 2. Ausg. 1892. Näheres über diese Harmonie und ihr Verhältnis zum Diatessaron bei Zahn, Forschungen I, 1—5. 298—313; II, 292—299; Gesch. des neutest. Kanons I, 1, 415—418.

Über eine kurze griechische Evangelienharmonie, welche von Ottmar Nachtigall oder, wie der Humanist sich selbst nannte, Luscinius 1523 zu Augsburg herausgegeben wurde und welche gleichfalls von dem Diatessaron abhängig zu sein scheint, s. Zahn, Forschungen I, 313—328.

Vgl. endlich noch Zahn, Zur Geschichte von Tatians Diatessaron im Abendland: Neue kirchl. Zeitschr. Bd. V (1894). S. 85—120. Hier ist zuvörderst von einer noch ungedruckten lateinischen Evangelienharmonie des 13. Jahrhunderts in cod. Monac. lat. 10025 die Rede (S. 87—107), und sodann von einer gleichfalls noch ungedruckten deutschen Evangelienharmonie des 14. Jahrhunderts in cod. Monac. germ. 532 (S. 107—115). Folgen Bemerkungen über die Geschichte des lateinischen Tatian oder der Harmonie des Cod. Fuldensis (S. 115—120).

4. Verloren gegangene Schriften. — In der Rede an die Griechen gedenkt Tatian selbst zweier Schriften, welche er früher schon der Öffentlichkeit übergeben hatte. Die eine derselben war

περὶ ζῴων (Or. c. 15), „über die Tiere", betitelt, und der Zusammenhang, in welchem diese Schrift citiert wird, scheint die Vermutung zu rechtfertigen, dafs dieselbe Erörterungen über die Natur des Menschen im Gegensatze zur Natur der Tiere enthielt[1]. Mit den Worten „wie wir anderswo nachgewiesen haben" (ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν Or. c. 16) verweist Tatian auf eine Schrift, welche sich über die Natur der Dämonen verbreitet haben mufs, also schwerlich mit der Schrift über die Tiere identifiziert werden darf. Auch Justin hat, wie früher erwähnt wurde (§ 18, 7), in einer nicht mehr erhaltenen Schrift an die Griechen „genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen angestellt" (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 3). Aufserdem stellt Tatian ein Buch in Aussicht πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ (Or. c. 40), etwa „gegen diejenigen, welche über die Theologie gehandelt haben", vielleicht eine Bekämpfung heidnischer Einwürfe gegen das Christentum. Ob er ein solches Buch veröffentlicht hat, ist nicht bekannt.

Durch Tatians Schüler Rhodon (bei Eus. l. c. 5, 13, 8) lernen wir ein „Buch der Probleme" (προβλημάτων βιβλίον) kennen, in welchem Tatian den heiligen Schriften Unrichtigkeiten und Widersprüche nachzuweisen versucht hatte (τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου). Unter den heiligen Schriften sind ohne Zweifel die Schriften des Alten Testamentes zu verstehen, und das Buch der Probleme stammte jedenfalls aus der gnostischen Lebensperiode Tatians. Dasselbe mag sich nahe berührt haben mit den „Syllogismen" des Apelles, des Schülers Marcions, welche darthun wollten, dafs die Bücher Mosis nur Unwahrheiten enthielten. Rhodon hat später in Wort und Schrift das Alte Testament gegen die Angriffe der Marcioniten in Schutz genommen und hat sich wenigstens mit der Absicht getragen, auch den Problemen Tatians „Lösungen der Probleme" (προβλημάτων ἐπιλύσεις) entgegenzustellen (Eus. l. c.).

Gnostischen, speziell enkratitischen Tendenzen diente auch die von Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 81) erwähnte und bekämpfte Schrift Tatians „über die Vollkommenheit nach den Vorschriften des Erlösers" (περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ). Hier hat Tatian insbesondere die Verwerflichkeit der Ehe behauptet und sogar dem Worte des Apostels 1 Kor. 7, 5 einen Beweis für seine These entnehmen wollen.

Nach Eusebius (l. c. 4, 29, 6) wurden Tatian Metaphrasen oder Korrekturen von Aussprüchen des hl. Paulus beigelegt. „Man sagt,"

---

[1] Auf dem Wege einer Änderung des überlieferten Textes (Or. c. 15) gelangt Ponschab (Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, S. 7. 16) zu der Annahme, die fragliche Schrift habe über das Wesen der ψυχή gehandelt und eine „Philosophie der Lebewesen" dargestellt.

schreibt der Kirchenhistoriker, „dafs er es gewagt habe, gewisse Worte des Apostels umzuschreiben (*μεταφράσαι*), wie um die Fassung des Ausdrucks (*τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν*) zu verbessern.“ Es könnte von gelegentlichen Besprechungen und Zurechtstellungen paulinischer Worte in andern Schriften Tatians die Rede sein, nach dem Beispiele der von Klemens von Alexandrien (l. c.) aufbewahrten Ausführung über 1 Kor. 7, 5 in der Schrift über die Vollkommenheit. Zahn[1] will die Notiz des Kirchenhistorikers auf eine Übersetzung der paulinischen Briefe durch Tatian aus dem Griechischen ins Syrische bezogen wissen. Von Interesse ist auch die Mitteilung des hl. Hieronymus (Comm. in Tit. praef.), Tatian habe einige Briefe des hl. Paulus verworfen, den Brief an Titus jedoch ausdrücklich für echt erklärt[2]. Aus den weiteren Angaben des hl. Hieronymus über andere Gnostiker darf vielleicht geschlossen werden, dafs es die zwei Briefe an Timotheus und der Brief an die Hebräer waren, welche Tatian nicht anerkannte, etwa in einer seiner gnostischen Schriften als nicht beweiskräftig ablehnte. Dafs er eben diese Briefe auch von einer eventuellen Übersetzung der paulinischen Briefe ins Syrische ausgeschlossen hätte, würde daraus nicht gefolgert werden dürfen.

Die Zeugnisse über die verloren gegangenen Schriften bezw. die Fragmente dieser Schriften pflegen den Ausgaben der Rede an die Griechen angehängt zu werden; s. de Otto, Corpus apolog. christ. vol. VI. p. 161—175; Schwartz, Tatiani Oratio p. 48—50. Vgl. auch die Zusammenstellungen bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 388—391; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 486 ff. Aufser den im Texte erwähnten Zeugnissen kommen noch einige Citate aus Tatian oder Referate über Tatian bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Hieronymus in Betracht. Die Stelle Hier. Comm. in Gal. ad. 6, 8 (de Otto VI, 166—167) gehört nicht hierhin, weil dort nicht mit älteren Ausgaben „Tatianus“, sondern mit den Handschriften „Cassianus“ zu lesen ist. Vgl. unten § 27, 10.

§ 20. Miltiades.

Miltiades mufs ein Zeitgenosse Tatians gewesen sein und vielleicht hat er auch, wie Tatian, zur Schule Justins gehört. In einer Aufzählung der litterarischen Gegner des Gnostikers Valentinus bei Tertullian (Adv. Valent. c. 5) steht Miltiades zwischen Justin und Irenäus. Bei Hippolytus oder dem Verfasser des „kleinen Labyrinths“ (Eus. Hist. eccl. 5, 28, 4) erhält Miltiades unter den Apologeten und Bekämpfern der Häresien seinen Platz zwischen Justin und Tatian. Der anonyme Antimontanist aus dem Jahre 192/193 endlich (bei

---

[1] Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 1, 423 ff.

[2] Diese Mitteilung des hl. Hieronymus hat Zahn früher beanstandet (Forschungen I, 6, Anm. 4), später jedoch zugelassen (Gesch. des neutestam. Kanons I, 1, 426 ff.).

Eus. l. c. 5, 17, 1) redet von „Bruder Miltiades“ in einer Weise, welche den Gedanken nahe legt, Miltiades sei 192/193 noch unter den Lebenden gewesen. Mit Sicherheit aber darf aus der Ausdrucksweise wie aus dem Inhalte der Mitteilungen des Anonymus geschlossen werden, dafs Miltiades, ebenso wie der Anonymus selbst, ein Kleinasiate war. Wenn Miltiades bei Tertullian (l. c.) „ecclesiarum sophista“ genannt wird, so ist dieses Epitheton nach dem Zusammenhange auf die Bekämpfung der Montanisten durch Miltiades zu beziehen, und sophista ist deshalb im Munde des Montanisten Tertullian wohl nicht lediglich so viel als philosophus oder rhetor, sondern mit üblem Nebengeschmack so viel als Wortkünstler. Immerhin jedoch giebt das Wort zu der Vermutung Anlafs, dafs Miltiades, ähnlich wie Justin und Tatian, Philosoph oder Rhetor gewesen ist, und durch eine noch zu erwähnende Stelle bei Eusebius wird diese Vermutung zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben.

Leider sind sämtliche Schriften des Philosophen Miltiades dem Zahne der Zeit zum Opfer gefallen. Folgende sind dem Titel oder dem Gegenstande nach bekannt.

Der Antimontanist bei Eusebius (l. c. 5, 17, 1) gedenkt einer Schrift, in welcher Bruder Miltiades den Montanisten gegenüber den Nachweis erbracht hatte, dafs ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe, *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Vermutlich soll mit diesen Worten nicht der Titel der Schrift angegeben, sondern das Thema derselben gekennzeichnet sein. Jedenfalls hat Miltiades, in Übereinstimmung mit den übrigen Gegnern des Montanismus, das ekstatische Reden der montanistischen Propheten für einen Beweis von Pseudoprophetie erklärt[1].

Den Bemerkungen bei Tertullian (l. c.) und bei Hippolytus (l. c.) ist zu entnehmen, dafs Miltiades gegen die Gnostiker, speziell gegen die Valentinianer, in die Schranken getreten war.

Die apologetischen Schriften, auf welche Hippolytus nur anspielt, werden genauer bezeichnet von Eusebius (l. c. 5, 17, 5). Es waren ein Werk gegen die Griechen (*πρὸς Ἕλληνας*) in zwei Büchern, ein Werk gegen die Juden (*πρὸς Ἰουδαίους*) in zwei Büchern, und „eine an die weltlichen Machthaber gerichtete Schutzschrift für die Philosophie, zu welcher er (Miltiades) sich bekannte“ (*πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετῄει φιλοσοφίας πεποίηται ἀπολογίαν*). Der Titel der letztgenannten Schrift mag etwa gelautet haben: *ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας*. Die Wahl des Ausdrucks deutet, wie schon bemerkt, darauf hin, dafs Miltiades sich der Philosophie zugewandt hatte und dieselbe professionsmäfsig betrieb. Unter den

---

[1] Vgl. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. S. 26.

„weltlichen Machthabern“, an welche die Schrift adressiert war, sind wohl nicht Provinzialstatthalter, sondern Kaiser zu verstehen, etwa Mark Aurel (161—180) und sein Mitregent Lucius Verus (161—169)[1]

Die Notizen über Miltiades bei Hieronymus (De vir. ill. c. 39; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) sind samt und sonders Eusebius entlehnt.

Die Zeugnisse der alten Schriftsteller über Miltiades sind zusammengestellt bei de Otto, Corpus apol. christ. vol. IX. Ienae 1872. p. 364—373. Vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), S. 278—282: Die Schriften des Miltiades. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 255 f.; II, 1, 361 f.

§ 21. Apollinaris von Hierapolis.

Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien zur Zeit Mark Aurels (161—180), hat auch zahlreiche apologetische und polemische Schriften hinterlassen, welche indessen gleichfalls ausnahmslos zu Grunde gegangen sind. Unser Wissen um diese Schriften verdanken wir hauptsächlich Eusebius. „Von Apollinaris“, berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 27), „befinden sich viele Schriften in den Händen Vieler. Die mir bekannt gewordenen Schriften sind folgende: die Schrift an den vorhin genannten Kaiser (Mark Aurel), fünf Bücher gegen die Griechen (*πρὸς Ἕλληνας*), zwei Bücher über die Wahrheit (*περὶ ἀληθείας*)[2] und was er nach diesen Schriften gegen die Sekte der Phrygier (Montanisten) geschrieben hat, welche nicht lange vorher gestiftet worden war.“

Auf Grund anderweitiger Angaben Eusebs sowie der Zeugnisse späterer Kirchenschriftsteller läſst sich dieses Schriftenverzeichnis noch etwas ergänzen und erläutern.

Die Schrift an Kaiser Mark Aurel bezeichnete Eusebius an einer früheren Stelle der Kirchengeschichte (4, 26, 1) als eine Schutzschrift für den christlichen Glauben (*λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως*). In der Chronik (ad a. Abr. 2187) hatte Eusebius des Bischofs Apollinaris beim elften Jahre Mark Aurels gedacht, und wahrscheinlich hatte er dieses Datum den Schriften des Apollinaris selbst und zwar vermutlich seiner Apo-

---

[1] Vgl. de Otto, Corpus apol. christ. IX, 367 sq. — Der Hypothese Seebergs, die Apologie des Miltiades an die weltlichen Machthaber liege in der unter dem Namen Melitos von Sardes syrisch überlieferten Apologie noch vor, soll weiter unten, bei Melito (§ 41, 3, c), gedacht werden.

[2] Nach den Worten *περὶ ἀληθείας πρῶτον καὶ δεύτερον* fahren minderwertige Handschriften der Kirchengeschichte Eusebs fort: *καὶ πρὸς Ἰουδαίους πρῶτον καὶ δεύτερον*. Apollinaris würde also, ebenso wie Miltiades (§ 20), auch zwei Bücher gegen die Juden veröffentlicht haben. Aber dieser Zusatz ist ein späteres Einschiebsel, welches keinen Glauben verdient, aus Hist. eccl. 5, 17, 5 in Hist. eccl. 4, 27 herübergenommen. Rufinus, in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs, und Hieronymus, in seiner Schrift De vir. ill. c. 26, kennen den Zusatz noch nicht.

logie entlehnt. Ist dem so, so dürfte angenommen werden, dafs die Apologie im elften Jahre Mark Aurels, 172, geschrieben wurde, und es würde dazu stimmen, dafs die Schrift nach den Worten Eusebs an Mark Aurel allein adressiert war, insofern die Alleinherrschaft Mark Aurels in die Jahre 169—176/177 fällt[1].

Über die fünf Bücher gegen die Griechen und die zwei Bücher über die Wahrheit ist sonst nichts bekannt. Es war nur ein Mifsverständnis, wenn Harnack den Worten des Byzantiners Nicephorus Kallistus entnehmen wollte, die fünf Bücher gegen die Griechen seien in die Form eines Dialoges gekleidet gewesen[2].

Auf „das, was Apollinaris gegen die Sekte der Phrygier geschrieben hat“, kommt Eusebius noch zweimal zurück (Hist. eccl. 5, 16, 1 und 5, 19, 1 sqq.). Das erste Mal bemerkt er freilich nur, in Apollinaris habe die Vorsehung dem Montanismus „ein starkes und unüberwindliches Rüstzeug“ entgegengestellt; an der zweiten Stelle macht er die Mitteilung, Bischof Serapion von Antiochien habe seinem gegen den Montanismus gerichteten Briefe an Karikus und Pontius die Schrift (*γράμματα*) des Apollinaris gegen die Montanisten beigefügt, um den Adressaten zu zeigen, dafs die montanistische Prophetie von der ganzen Brüderschaft auf Erden verabscheut werde. Die Schrift des Apollinaris enthielt nämlich eine Reihe von „Unterschriften“ oder Gutachten, in welchen Bischöfe verschiedener Länder sich gegen die montanistische Bewegung aussprachen, und Eusebius hat nicht unterlassen, wenigstens einige dieser Unterschriften auszuheben. Die etwas

---

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 43 f. 358. — Ebd. I, 245 findet Harnack es beachtenswert, dafs Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 4, 11; nicht, wie Harnack schreibt, 10, 14) „den Titel der Apologie so wiedergiebt, wie wir vermuten dürfen, dafs er gelautet hat“, nämlich *ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως* (nicht, wie Harnack schreibt, *ὑπὲρ πίστεως*). Indessen schöpft Nicephorus seine Angabe ohne Zweifel, direkt oder indirekt, aus der Kirchengeschichte Eusebs. Hier werden 4, 26, 1 die Apologien des Melito und des Apollinaris an Mark Aurel *λόγοι ὑπὲρ τῆς πίστεως* genannt, gleich darauf, 4, 26, 2, die Apologie des Melito *τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον* und bald nachher, 4, 27, die Apologie des Apollinaris *λόγος ὁ πρὸς τὸν εἰρημένον βασιλέα*.

[2] Auch über die Bücher gegen die Griechen hat Nicephorus nicht mehr gewufst als Eusebius. Der letztere sagte: *πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε* (Hist. eccl. 4, 27); Nicephorus sagt: *ἕτερα πέντε συγγράμματα πρὸς Ἕλληνας ποιούμενα τὸν διάλογον* (Hist. eccl. 4, 11). Nach der Auslegung Harnacks (a. a. O. I, 245) soll Nicephorus bezeugen, „die Schrift *πρὸς Ἕλληνας* sei in dialogischer Form geschrieben (was keiner seiner Vorgänger sagt)“ Aber *πρὸς Ἕλληνας ποιούμενα τὸν διάλογον* ist eine blofse Erweiterung des Eusebianischen Ausdrucks *πρὸς Ἕλληνας*, und *ποιούμενα τὸν διάλογον* heifst „die Rede richtend“ Von einer dialogischen Form der Schrift sagt auch Nicephorus nichts. — Laut einer schon früher erwähnten Vermutung Völters (in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVI [1883]. S. 180 ff.) soll des Apollinaris Schrift „über die Wahrheit“ oder doch das erste Buch dieser Schrift in der pseudojustinischen Cohortatio ad Gentiles noch erhalten sein. Vgl. § 18, 7, S. 216 f.

unklare Ausdrucksweise des Kirchenhistorikers hat es verschuldet, daſs sich die Annahme einbürgerte, die fraglichen Unterschriften hätten in dem Briefe Serapions gestanden. Nicht in dem Briefe selbst hatten dieselben ihren Platz, sondern, wie Zahn[1] überzeugend nachwies, in der Beilage oder dem Anhange des Briefes d. i. in der Schrift des Apollinaris. Es darf daraus gefolgert werden, daſs die Schrift des Apollinaris kein eigentliches Buch, sondern ein kirchliches Sendschreiben, ein Hirtenbrief gewesen ist, wofür übrigens auch der Umstand spricht, daſs Serapion die Schrift γράμματα nannte. Die Abfassungszeit dieses Sendschreibens läſst sich nicht genauer bestimmen. Zahn schwankte zwischen den Jahren 160—175, Harnack schlägt die Jahre 172—175 vor[2], und unter der Voraussetzung, daſs die Apologie an Mark Aurel dem Jahre 172 angehört, ist der Ansatz Harnacks nicht zu umgehen, weil Eusebius ausdrücklich bemerkt, daſs das Sendschreiben erst nach der Apologie verfaſst wurde (Hist. eccl. 4, 27).

Hieronymus geht in seinen Angaben betreffend Apollinaris (De vir. ill. c. 26; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) nicht über Eusebius hinaus. Dagegen kennt der Verfasser des Chronicon paschale eine Schrift des Apollinaris, welche bei Eusebius nicht erwähnt wird, über das Pascha (περὶ τοῦ πάσχα)[3]. Aus dem Schweigen Eusebs einen Schluſs gegen die Echtheit dieser Schrift zu ziehen, würde durchaus unzulässig sein, weil Eusebius deutlich genug zu verstehen giebt, daſs sein Verzeichnis der Schriften des Apollinaris keineswegs Vollständigkeit beansprucht (Hist. eccl. 4, 27). Es ist vielmehr sehr glaublich, daſs der phrygische Bischof, welcher ja doch gerne zur Feder griff, auch in dem gerade die kleinasiatische Christenheit so mächtig erregenden Streite über die Osterpraxis öffentlich das Wort genommen hat. Die zwei Stellen, welche der Verfasser des Chronicon paschale aus der Schrift über das Pascha anführt, sind insofern beachtenswert, als dieselben allem Anscheine nach bekunden, daſs Apollinaris ein Gegner der kleinasiatischen oder quartadecimanischen Praxis war[4].

Photius hat drei Schriften des Apollinaris gelesen: gegen die Griechen (πρὸς Ἕλληνας), über die Religion (περὶ εὐσεβείας) und über die Wahrheit (περὶ ἀληθείας), und hat den Eindruck gewonnen, daſs der Verfasser ein trefflicher Mann gewesen sei und eine treffliche Sprache geredet habe (Bibl. cod. 14). Dieses Urteil ist willkommen.

---

[1] Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f. Teil V (1893), S. 5 ff. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 374, Anm. 1) hat der Ausführung Zahns durchaus zugestimmt.

[2] Zahn a. a. O. S. 55. Harnack a. a. O. II, 1, 380.

[3] Chron. pasch. ed. Dindorf. p. 13—14; Migne, PP Gr. XCII, 80—81.

[4] Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 604 f.

Unrichtig aber dürfte es sein, wenn Harnack[1] auch eine neue Schrift des Apollinaris bei Photius bezeugt findet, die Schrift περὶ εὐσεβείας, welche von keinem andern Gewährsmanne genannt werde. Es wird vielmehr wohl als sicher gelten dürfen, dafs diese Schrift identisch ist mit der erwähnten Apologie an Mark Aurel, einmal deshalb, weil περὶ εὐσεβείας, über oder für die Religion, mehr oder weniger gleichbedeutend ist mit ὑπὲρ τῆς πίστεως bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 1)[2], und sodann auch deshalb, weil es auffallen müfste, wenn die Apologie bei Photius nicht namhaft gemacht werden würde.

Die Nachrichten des Altertums über Apollinaris und seine Schriften sind gesammelt bei M. I. Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., vol. I. Oxonii 1846. p. 155—174; bei de Otto, Corpus apol. christ. vol. IX. Ienae 1872. p. 479—495. Vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), S. 232—239: Apolinarius von Hierapolis und seine Schriften. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 243—246; II, 1, 358 ff. 373 ff. Zahn handelte über Apollinaris, aus Anlafs seiner Untersuchungen über die Chronologie des Montanismus, in den Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons und der altkirchl. Litteratur, Teil V. Erlangen u. Leipzig 1893, S. 3 ff. Ebd., S. 99—109, verbreitet sich Zahn in einer eigenen Miscelle über „Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius“. Der lateinische Name Apollinaris ist von den Griechen Ἀπολινάριος, seltener Ἀπολλινάριος geschrieben worden.

§ 22. Athenagoras von Athen.

(1. Die Bittschrift für die Christen. 2. Die Bittschrift für die Christen. Fortsetzung. 3. Die Schrift über die Auferstehung. 4. Der Verfasser.)

1. Die Bittschrift für die Christen. — Der schon oft genannte Arethas-Codex vom Jahre 914 enthält gegen Ende zwei Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen. Die erste betitelt sich „Bittschrift für die Christen“ (πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, supplicatio s. legatio pro Christianis)[3], und ist gerichtet „an die Kaiser Markus Aurelius Antoninus und Lucius Aurelius Commodus“

---

[1] A. a. O. I, 245.

[2] Vgl. den Titel einer angeblichen Schrift Justins bei Phot., Bibl. cod. 125: ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις, „summarische Lösungen von Zweifeln wider die Religion.“

[3] So die Handschrift (cod. Paris. gr. 451): Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Nach v. Otto (Corpus apol. christ. vol. VII. p. XIII) würde dieser Titel nicht von dem Schreiber der Handschrift, einem gewissen Baanes, sondern von einer Hand des 11. Jahrhunderts herrühren. Nach v. Gebhardt (in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 3 [1883], S. 183 ff.) ist der Titel ohne Zweifel von Baanes selbst im Jahre 914 geschrieben. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 317, Anm. 4) zweifelt noch, ob der Titel auf Baanes zurückgehe oder von Erzbischof Arethas, für welchen Baanes schrieb, hinzugefügt sei. In letzterem Falle würde derselbe jedenfalls nicht viel jüngeren Datums sein. Das Todesjahr des Arethas ist unbekannt. Um 932 hat er noch gelebt.

(*αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ*). Der Name „Markus Aurelius Antoninus“ bedarf keiner Erläuterung. Unter „Lucius Aurelius Commodus“ aber kann, wie jetzt auch allgemein anerkannt werden dürfte, nicht Mark Aurels Adoptivbruder und Mitregent Lucius Verus (gest. 169), sondern nur Mark Aurels Sohn und Mitregent Commodus verstanden sein. Im weiteren Verlaufe seiner Schrift wendet Athenagoras sich ausdrücklich an Vater und Sohn (*ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ*, c. 18), und Lucius Verus hat seit seiner Erhebung zum Mitregenten (161) den Namen Commodus nicht mehr geführt[1]. Vater und Sohn aber werden *μέγιστοι αὐτοκράτορες* (c. 2), *αὐτοκράτορες* (c. 13), *μέγιστοι αὐτοκρατόρων* (c. 18) angeredet, und da Commodus den Titel imperator bezw. *αὐτοκράτωρ* erst am 27 November 176 erhielt und Mark Aurel am 17 März 180 starb, so muſs die Abfassung bezw. Überreichung der Bittschrift zwischen diese beiden Daten fallen. Sehr wahrscheinlich ist sie in das Jahr 177 zu setzen. „Dank eurer Weisheit“, spricht Athenagoras zu den Kaisern, „erfreut sich der ganze Erdkreis eines tiefen Friedens“ (c. 1). Sollen diese Worte nicht eine bloſse schmeichlerische Phrase sein, so können sie nur auf die Zeit von Ende 176 bis Mitte 178 Anwendung finden; im August 178 brach der zweite Markomannenkrieg aus. Ein gelegentlicher Hinweis des Apologeten auf die Unterthanen, welche Hilfe suchend zu den Kaisern kommen (*οἱ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ὑπήκοοι*, c. 16), könnte zu der Vermutung einladen, Athenagoras habe seine Schrift persönlich zu Rom den Kaisern übergeben. Die Unsicherheit des Schlusses liegt indessen auf der Hand.

Die Bittschrift setzt sich die Aufgabe, die gangbaren Vorwürfe gegen die Christen, lautend auf Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen, zurückzuweisen und zu widerlegen (c. 3). Die erste Anklage erfährt eine sehr eingehende Würdigung (c. 4—30). Mit dem heidnischen Polytheismus, beginnt Athenagoras, haben die Einsichtigeren unter den Griechen längst schon selbst gebrochen (c. 5—6). Die Christen schöpfen ihren Gottesglauben aus den Schriften der Propheten, durch deren Mund der Heilige Geist redete (c. 7), wenngleich sich übrigens die Einheit Gottes auch durch Vernunftgründe erweisen läſst (c. 8). Doch glauben die Christen nicht bloſs an den e i n e n ungezeugten Gott, sondern behaupten auch einen Sohn Gottes, den Logos des Vaters, und einen Heiligen Geist, den Ausfluſs (*ἀπόρροια*) Gottes, indem sie nämlich „einerseits ihre Kraft in der Einheit, andererseits ihre Unterschiedenheit in der Ordnung“ lehren. Auſserdem nehmen die Christen eine Menge von Engeln an, dienende Geister, von Gott mit der Obsorge über die Welt und was in ihr ist, betraut (c. 10). Der Vorwurf des Atheismus zerschellt

[1] Weiteres bei de Otto l. c. vol. VII. p. LXVI sqq.

aber auch schon an dem Sittengesetze der Jünger Christi und an ihrem Glauben an eine im Jenseits abzulegende Rechenschaft (c. 11—12). Jede Teilnahme an dem heidnischen Götterkulte jedoch müssen die Christen allerdings ablehnen. Die Götterbilder sind Werke von Menschenhand. Die durch die Bilder dargestellten Götter aber sind nach dem, was die Dichter und die Philosophen von ihnen zu erzählen wissen, sehr gebrechliche und erbärmliche Menschen gewesen. Eine Umdeutung der Götter als poetischer Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen ist vergebliche Mühe und würde ohnehin die Verehrung dieser Götter nicht rechtfertigen können (c. 22). Die Wunder, welche man den Götterbildern zuschreibt, sind in Wahrheit auf die Dämonen zurückzuführen. Sie sind es, „welche die Menschen zu den Götterbildern hinziehen und das Blut der Opfertiere gierig lecken“ (c. 26). Diese Dämonen aber sind die Seelen der durch die Sündflut vertilgten Giganten, welche aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Töchtern der Menschen hervorgingen (nach Gen. 6, 2 ff.).

Nach diesem polemischen Exkurse, welcher freilich kaum umgangen werden konnte, nimmt Athenagoras die apologetische Darlegung wieder auf, um die beiden andern Beschuldigungen, Unzucht und Mord, kurz, aber um so nachdrucksamer zu erledigen (c. 32—34 und c. 35—36). Die Christen halten jeden begehrlichen Blick und Gedanken für eine verantwortungsschwere Sünde. Viele von ihnen, Männer wie Weiber, sind grau geworden in der Bewahrung des jungfräulichen Standes. Die zweite Ehe gilt ihnen als ein anständiger Ehebruch (*εὐπρεπὴς μοιχεία*). Ebenso wollen die Christen nicht einmal einer Mordszene zuschauen und besuchen deshalb keine Gladiatorenspiele. In der Abtreibung der Leibesfrucht erblicken sie einen entsetzlichen Mord, und auch die Aussetzung der Kinder stellen sie einem Morde gleich.

Es ist eine glänzend geschriebene Apologie im eigentlichen Sinne des Wortes, was Athenagoras bietet, wie er sich denn auch selbst als Apologeten einzuführen pflegt (*ἀπολογεῖσθαι*, c. 2. 11 al.). Er entkräftet sozusagen mit juristischer Schärfe die gegen die Christen erhobenen Verleumdungen, unter stetem, in respektvolle, ja fast panegyrische Wendungen gekleideten Appell an die Wahrheitsliebe und den Gerechtigkeitssinn der Herrscher. Durch positive Beweisführung will er Eindruck machen, wenn er auch, wie schon bemerkt, nicht gänzlich auf Polemik gegen das Heidentum verzichten kann. Sachlich wie formell berührt sich seine Schrift nicht sowohl mit den Apologien Justins und Tatians als vielmehr mit dem noch zu besprechenden Dialoge des Minucius Felix. In diesem Dialoge werden nämlich gleichfalls die von Athenagoras bekämpften Anklagen gegen die Christen eingehender beleuchtet, und wie Minucius, so ist auch Athenagoras

ein anziehender, geistvoller und eleganter Schriftsteller. Justin und Tatian, um bei den Griechen stehen zu bleiben, mögen an Originalität des Gedankens Athenagoras überragen. An Gewandtheit des Ausdrucks, an Reinheit und Schönheit der Sprache, an Einfachheit und Durchsichtigkeit der Disposition gebührt Athenagoras der Vortritt. Seine Rede verläuft ruhig, maſs- und würdevoll, wie ein wohlgeregelter Bach des Flachlandes, welcher geräuschlos dahingleitet. Im Gegensatze zu Tatian und im Anschlusse an Justin nimmt Athenagoras zu der griechischen Philosophie, insbesondere dem Platonismus, eine sehr freundliche Stellung ein. Er bekundet sogar eine gewisse Vorliebe für Citate aus Dichtern und Philosophen; er muſs überhaupt mit den griechischen Klassikern wohl vertraut gewesen sein. Aus dem Schatze der christlichen Lehre teilt er nur dasjenige mit, was geeignet erscheint, den heidnischen Verleumdungen die Spitze abzubrechen. Kurze Andeutungen, glaubt er, würden den Kaisern genügen, um sich ein Urteil über das Christentum überhaupt zu bilden. „Dies Kleine aus Groſsem, dies Wenige aus Vielem, damit wir nicht noch länger euch zur Last fallen; denn auch bei einer Honig- und Molkenprobe erprobt man an einem kleinen Teile des Ganzen die Güte des Ganzen" (c. 12).

Alle bisher bekannt gewordenen Handschriften der beiden Schriften des Athenagoras, der Bittschrift für die Christen und der Schrift über die Auferstehung (Abs. 3), gehen auf einen und denselben Archetypus zurück, den Arethas-Codex vom Jahre 914, cod. Paris. gr. 451. Unmittelbar aus diesem Codex abgeschrieben sind cod. Mutinensis III D 7 saec. XI, cod. Paris. 174 saec. XI und cod. Paris. 450 a. 1364; jedoch enthält cod. Paris. 450 nur die Schrift über die Auferstehung, nicht die Bittschrift. Alle weiteren Abschriften sind aus diesen drei Codices geflossen. Der Text der Bittschrift, wie ihn der Arethas-Codex erhalten hat, ist ein recht schlechter, der Text der Schrift über die Auferstehung hingegen ein recht guter. Näheres in der Praefatio der Ausgabe beider Schriften von Ed. Schwartz, Leipzig 1891.

Die erste Ausgabe der Schrift über die Auferstehung lieferte P. Nannius, Löwen (Paris) 1541. 4°; die erste Ausgabe der Bittschrift (in Verbindung mit der Schrift über die Auferstehung) C. Gesner, Zürich 1557. 8°. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I—II, und bei Migne, PP. Gr. VI, sind § 14, 4 angeführt worden. Über die sonstigen Ausgaben der Athenagoras-Schriften unterrichtet in sehr zuverlässiger Weise v. Otto in den Prolegomena seiner Ausgabe: Corpus apol. christ. vol. VII. Ienae 1857. p. xxx—xliii. Die hier noch nicht genannte Ausgabe der Bittschrift von L. Paul, Halle 1856. 8°, ist sehr mangelhaft und unzureichend. Eine Ausgabe beider Schriften for schools and colleges besorgten F. A. March und W B. Owen, New York 1876. 8°. (Douglass' Series of Christian greek and latin writers, vol. IV.) Die jüngste Ausgabe beider Schriften ist diejenige von Ed. Schwartz, Leipzig 1891 (Texte und Untersuchungen u. s. f. IV, 2). Vgl. über diese Ausgabe E. Preuschen in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 543—546.

Beide Schriften wurden ins Deutsche übersetzt von Al. Bieringer, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter). Eine dänische Übersetzung der Bittschrift lieferte S. B. Bugge, Christiania 1886 (Vidnesbyrd af Kirkefaedrene, Bd. XIV).

Über Athenagoras und seine Schriften im allgemeinen handeln Th. A. Clarisse, De Athenagorae vita et scriptis et eius doctrina de religionis christianae capitibus. Lugd. Bat. 1819. 4°. Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), S. 175—189. Ders., Gesch. der altchristl. Litt. I, 256—258; II, 1, 317—319. 710. A. Eberhard, Athenagoras. Augsburg 1895. 8°. (Progr.) Über eine russische Studie „Athenagoras, der Apologet des 2. Jahrh.", von P Mironositzkij, 1892—1893 im „Orthodoxen Gesellschafter" erschienen, berichtet M. Speranskij in der Byzant. Zeitschrift, Bd. II (1893), S. 347; III (1894), S. 205; IV (1895), S. 191.

Über die Bittschrift im besondern s. Märkel, De Athenagorae libro apologetico qui Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν inscribitur. Regiomonti 1857. 4° (Progr.). G. Lösche, Minucius Felix' Verhältnis zu Athenagoras: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. VIII (1882). S. 168—178. Vgl. auch R. Förster, Über die ältesten Herabilder, nebst einem Exkurs über die Glaubwürdigkeit der kunstgeschichtlichen Angaben des Athenagoras (Progr.). Breslau 1868. 4°. (Förster dürfte dargethan haben, dafs die Angaben der Bittschrift über griechische Kunstwerke, c. 17, wenig Glauben verdienen. Eine ähnliche Ansicht vertrat, wie früher bemerkt, Kalkmann bezüglich der übrigens viel reicheren kunstgeschichtlichen Nachrichten Tatians; s. § 19, 2, S. 248). H. Diels, Doxographi Graeci. Berolini 1879. p. 90 (Quellennachweise zu einzelnen Stellen der Bittschrift). L. Arnould, De Apologia Athenagorae. Paris. 1898. 8°.

Schriften über die Lehranschauungen des Athenagoras sollen später noch, Abs. 2—3, genannt werden. Vgl. auch die Litteraturangaben bei Chevalier, Bio-Bibliographie 184. 2430; Richardson, Bibliograph. Synopsis 37—38.

2. Die Bittschrift für die Christen. Fortsetzung. — Es mögen noch einige theologisch bedeutsame Stellen der Bittschrift ausgehoben werden.

Ganz ähnlich wie Justin und Tatian ruft Athenagoras als Zeugen und Bürgen des Glaubens der Christen die Propheten auf: „Moses, Isaias, Jeremias und die Andern" (c. 9). „Wir haben für das, was wir annehmen und glauben, die Propheten zu Zeugen, welche in göttlichem Geiste (πνεύματι ἐνθέῳ) über Gott und göttliche Dinge geredet haben" (c. 7). Der Geist Gottes hat den Mund der Propheten als sein Werkzeug benützt (c. 7), ähnlich wie der Flötenspieler die Flöte (c. 9).

Die von den Propheten bezeugte Einheit Gottes kann Athenagoras auch spekulativ beweisen (c. 8). Es ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Monotheismus in der altkirchlichen Litteratur. „Wenn es zwei oder mehrere Götter von Anfang an gäbe, so müfsten dieselben entweder an einem und demselben Orte sein oder ein jeder von ihnen an einem besondern Orte." An einem und demselben Orte können sie nicht sein, weil sie nicht gleichartig

und zusammengehörig sein können; ähnlich unter sich ist nur das, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet ist, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches. Es kann aber auch nicht ein jeder von ihnen an einem besondern Orte sein; denn wenn der Gott, welcher die Welt geschaffen, dieselbe auch umspannt und umschliefst, wo bleibt Raum für den andern Gott oder die übrigen Götter? In der Welt kann er nicht sein, weil diese einem andern Gott gehört, aber auch nicht um die Welt herum, weil hier der Schöpfer der Welt ist; wäre er aber draufsen in einer andern Welt oder um eine andere Welt herum, so würde er aufser aller Beziehung zu uns stehen und würde auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott sein.

Über die drei Personen in Gott äufsert sich Athenagoras (c. 10) in folgender Weise: „Wir behaupten einen ungewordenen und ewigen, unsichtbaren und unveränderlichen, unbegreiflichen und unendlichen Gott, welcher nur durch Verstand und Vernunft erfafst werden kann, in unaussprechlicher Weise von Licht und Schönheit und Geist und Kraft umflossen ist und durch das von ihm ausgehende Wort (*διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου*)[1] das All erschaffen und geordnet hat und regiert. Wir anerkennen aber auch einen Sohn Gottes, und niemand möge es lächerlich finden, dafs Gott einen Sohn haben soll. Denn nicht nach Art der Mythendichter, laut welchen die Götter nichts voraushaben vor den Menschen, denken wir über Gott den Vater oder über den Sohn. Vielmehr ist der Sohn Gottes das Wort (*λόγος*) des Vaters in der Idee und der wirkenden Kraft (*ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*), denn nach ihm und durch ihn ist alles geworden, indem der Vater und der Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist durch die Einheit und Kraft des Geistes (*πνεύματος*, des göttlichen Wesens), so ist der Sohn Gottes die Vernunft und das Wort (*νοῦς καὶ λόγος*) des Vaters. Wenn es euch jedoch, eurer hohen Einsicht entsprechend, zu fragen gelüstet, welche nähere Bewandtnis es mit dem Sohne habe, so will ich in Kürze sagen, dafs er das erste Erzeugnis (*γέννημα*) des Vaters ist, nicht als ob er geworden wäre — denn von Anfang an hatte Gott, da er ewige Vernunft ist, das Wort in sich selbst, insofern er ewig worthaft (*λογικός*) ist —, sondern so, dafs er hervorging, um Idee und wirkende Kraft zu sein für die gesamte Körperwelt, welche wie formloser Naturstoff und wüstes Erdreich in chaotischer Mischung des Gröberen und des Feineren dalag. Bestätigt wird diese Lehre durch den prophetischen Geist: ‚Der Herr‘, sagt er, ‚hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege für seine Werke‘

---

[1] So schreibt Schwartz, der jüngste Herausgeber. Die Varianten der Ausgaben dürfen übrigens hier unberücksichtigt bleiben, weil sie den wesentlichen Sinn in keiner Weise berühren.

(Prov. 8, 22). Aber auch von dem Heiligen Geiste, welcher in den prophetisch Redenden wirksam ist, bekennen wir, dafs er ein Ausflufs (*ἀπόῤῥοια*) Gottes ist, ausfliefsend und sich wieder zurückziehend wie der Strahl der Sonne. Wer mufs nun nicht erstaunt sein, diejenigen Atheisten nennen zu hören, welche einen Gott Vater und einen Gott Sohn und einen Heiligen Geist behaupten, indem sie einerseits ihre Kraft in der Einheit, andererseits ihre Unterschiedenheit in der Ordnung (*αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*) lehren" [1]

In überaus hellen und ergreifenden Farben darf der Apologet den Kaisern das Leben der Christen schildern. „Wir wissen," schreibt er, „dafs Gott bei Nacht wie bei Tag Zeuge ist alles dessen, was wir denken, was wir reden, (was wir thun,) und dafs er, der da ganz Licht ist, auch die Geheimnisse des Herzens durchschaut. Wir sind ferner überzeugt, dafs wir, aus diesem Leben abgeschieden, in ein anderes Leben eingehen, und zwar entweder ein besseres, als das jetzige ist, ein himmlisches, nicht irdisches Leben erlangen, indem wir bei Gott und mit Gott sein und bleiben werden, ohne jeden Wandel und ohne jedes Leiden der Seele, nicht als fleischliche Wesen, wenngleich wir von Fleisch umkleidet sein werden, sondern als himmlische Geister; oder aber wir verfallen mit den übrigen einem schlechteren Leben, einem Leben in Feuerstrafe; denn uns hat Gott nicht wie Schafe und Zugtiere, als Nebensache, zum Untergang und zur Vernichtung geschaffen. Es ist deshalb jedenfalls nicht anzunehmen, dafs wir mit Willen sündigen und uns selbst dem grofsen Richter zu einstiger Strafe ausliefern" (c. 31). „In der Hoffnung auf das ewige Leben achten wir die Freuden dieses Lebens gering, auch die Genüsse der Seele. Als sein Weib sieht ein jeder von uns nur diejenige an, welche er nach den von uns bestimmten Gesetzen heimgeführt hat, und auch diese nur zum Zwecke der Kindererzeugung. Wie der Landmann den Samen in die Erde streut und dann ohne weitere Aussaat auf die Ernte wartet, so ist für uns die Kindererzeugung das Mafs und Ziel der Begierde. Ja man kann unter uns viele finden, Männer wie Weiber, welche grau werden, ohne zu heiraten, in der Hoffnung, dadurch inniger mit Gott vereinigt zu werden. Wenn aber der jungfräuliche und ehelose Stand näher zu Gott hinführt, und die Hingabe an die begehrlichen Gedanken von Gott wegführt, so müssen wir uns um so viel mehr von den Werken derjenigen fernhalten, deren Gedanken wir schon fliehen. Denn für uns handelt es sich nicht um Fertigkeit der Rede, sondern um Aufzeigung und Übung guter Werke [2]. Entweder bleibt man, wie man geboren worden,

[1] Genaueres über die Trinitätslehre des Athenagoras bei Hefele. Beiträge zur Kirchengesch., Archäol. u. Liturgik (Tübingen 1864) I, 61 ff.

[2] Hier dürfte mit Schwartz eine Lücke in dem überlieferten Texte anzunehmen sein.

oder man heiratet ein einziges Mal, denn die zweite Ehe ist ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία). ‚Wer sein Weib entläſst‘, sagt (der Herr), ‚und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘ (Matth. 19, 9). Er will verbieten, diejenige, deren Jungfrauschaft man aufgehoben hat, zu entlassen sowie auch zum zweiten Male zu heiraten. Denn wer sich von seinem ersten Weibe scheidet, und wäre es auch gestorben, der ist ein versteckter Ehebrecher (μοιχὸς παρακεκαλυμμένος); er setzt sich hinweg über die Bestimmung Gottes, weil Gott im Anfang einen Mann und ein Weib erschaffen hat, und er löst die Verbindung und Einigung des Fleisches mit dem Fleische zu geschlechtlicher Genossenschaft“ (c. 33).

Wenn hier die zweite Ehe ein „anständiger Ehebruch“ und derjenige, welcher eine zweite Ehe eingeht, ein „versteckter Ehebrecher“ genannt wird, so ist oft bemerkt worden, daſs diese Ausdrücke an montanistische Anschauungen anklingen. Es ist aber auch ebenso oft erwidert worden, daſs ein Montanist in entsprechendem Zusammenhange von einem schmutzigen Ehebruche und einem offenen Ehebrecher geredet haben würde. Der Gedanke, welcher den Worten des Apologeten zu Grunde liegt, ist deutlicher ausgesprochen bei Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 82): Die Ehe wird auch durch den Tod nicht völlig aufgehoben, und insofern sie noch besteht, wird sie durch Eingehung einer zweiten Ehe gebrochen[1]. Athenagoras hat übertrieben und hat auch das Wort des Herrn, welches er anführt, miſsverstanden. Im übrigen aber spricht er ganz und gar „im Geiste der ersten Kirche, die das enthaltsame Leben mit vorzüglichem Lobe auszeichnete und eine zweite Ehe um so weniger zu loben geneigt war, als sie darin nicht bloſs ein Zeichen der Unenthaltsamkeit, sondern auch bei ihrem Zartsinne eine feine Verletzung der dem ersten Gatten gelobten Treue erblickte“[2].

Über die in der Bittschrift niedergelegte Lehranschauung handeln C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Tübingen 1864. Bd. I. S. 60—86: Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften. Fr. Schubring, Die Philosophie des Athenagoras (Progr.). Berlin 1882. 4°. A. Joannides, Πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως (Inaug.-Diss.). Jena 1883. 8° P Logothetes, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου (Inaug.-Diss.). Leipzig 1893. 8°.

3. Die Schrift über die Auferstehung. — An die Bittschrift reiht sich in der Handschrift vom Jahre 914 eine Schrift über die Auferstehung der Toten an (περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, de resur-

[1] Vgl. zu der Stelle des Alexandriners Zahn in den Götting. Gel. Anzeigen, Jahrg. 1878, S. 60 f.; Funk in seiner Ausgabe der Apostol. Väter zu Herm. Past. Mand. IV, 4, 2.

[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840), 282.

rectione mortuorum), welche ausdrücklich als Werk desselben Verfassers bezeichnet wird[1]. Gegen Ende der Bittschrift (c. 36, ed. Schwartz c. 37) wurde eine kurze Auseinandersetzung der Lehre von der Auferstehung der Toten mit den Worten abgebrochen: „Die Erörterung über die Auferstehung soll indessen aufgeschoben bleiben" (*ἀλλ' ἀνακείσθω μὲν ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος*). Damit hat der Verfasser der Bittschrift selbst eine Abhandlung über die Auferstehung angekündigt, und zwar, wie es scheint, für die nächste Zeit, und dafs diese Abhandlung in der Schrift über die Auferstehung vorliegt, ist um so weniger zu bezweifeln, als die letztere hinsichtlich der Vollendung der Form und der Gediegenheit des Inhalts der Bittschrift würdig an die Seite tritt[2].

Die Schrift verfolgt den Zweck, die kirchliche Lehre über die Auferstehung spekulativ zu rechtfertigen und zu begründen. Sie zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (c. 1—10) die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Auferstehung bekämpft. Es sei absurd, zu behaupten, Gott könne den Leib nicht wieder auferwecken, und es sei nicht weniger unzulässig, zu behaupten, Gott wolle den Leib nicht wieder auferwecken. Das Können wäre Gott nur dann zu bestreiten, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder das Vermögen. Das Werk der Schöpfung aber beweist, dafs Gott beides besitzt. Man darf auch nicht auf den Stoffwechsel verweisen, welcher die nämlichen Stoffe nach einander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe. Stoffe, welche doch bei der Auferstehung nicht zugleich dem einen und auch dem andern Leibe wiedergegeben werden könnten. Jene vermeintliche Thatsache ist vielmehr in Abrede zu ziehen; ein jedes Wesen kann von der Nahrung, welche es zu sich nimmt, nur das ihm Naturgemäfse und Verwandte sich assimilieren; Bestandteile eines menschlichen Leibes gehen deshalb nicht in tierisches Fleisch und auch nicht in die Substanz eines andern menschlichen Leibes über, sondern werden von dem Tiere oder Menschen wieder ausgeschieden. Dafs aber Gott den Leib nicht wieder auferwecken wolle, liefse sich nur dann behaupten, wenn die Auferweckung eine Ungerechtigkeit gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe in sich schlösse,

---

[1] Die Überschrift lautet (im Arethas-Codex): *τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, die Unterschrift: *Ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως*. Nach v. Gebhardt (a. a. O. S. 184) gehört die Überschrift sowohl wie die Unterschrift der ersten Hand, dem Schreiber Baanes, an. Stählin (bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 317, Anm. 4) behauptet, das *τοῦ αὐτοῦ* der Überschrift sowohl wie die Unterschrift sei nicht von Baanes, sondern von Arethas geschrieben. Vgl. vorhin S. 267, Anm. 3.

[2] Eberhard (Athenagoras, Augsburg 1895, S. 17 f.) will sonderbarerweise nicht zugeben, dafs in den angeführten Worten eine Abhandlung über die Auferstehung angekündigt sei, kann aber doch nicht umhin, das Zeugnis der Handschrift bezüglich der Herkunft der Schrift über die Auferstehung für glaubwürdig zu halten.

was doch nicht der Fall ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was wiederum nicht der Fall ist, da sonst die Schöpfung gleichfalls Gottes unwürdig sein müfste. — Der zweite Teil (c. 11—25) sucht die Wirklichkeit bezw. Angemessenheit und Notwendigkeit der Auferstehung nachzuweisen. a) Ein erstes Argument ergiebt sich aus der Bestimmung des Menschen, welche auf die Ewigkeit lautet und die ewige Fortdauer des Menschen erheischt. Alles, was mit Vernunft ausgerüstet wurde, ist nicht zu vorübergehendem Dienste oder Gebrauche eines andern Geschöpfes bestimmt, sondern zu selbständigem Sein und Bleiben. Tod und Auferstehung sind nur eine der vielen zeitweiligen Veränderungen, welchen der Leib unterliegt (c. 12—13). Dasselbe erhellt b) aus der Natur des Menschen als einer Synthese oder lebendigen Einheit von Seele und Leib. Ist der Mensch zu beständiger Fortdauer berufen, so mufs diese Einheit von Seele und Leib, welche durch den Tod zerrissen wird, wiederhergestellt werden. Im Schlafen und Erwachen sind Tod und Auferstehung gewissermafsen schon vorgebildet (c. 14—17). c) Ein dritter Grund liegt in der Gerechtigkeit Gottes oder in der Idee der Vergeltung. Der ganze Mensch ist an die sittliche Ordnung gebunden, und der ganze Mensch tritt mit dieser Ordnung in Einklang oder in Widerspruch. Wie die Seele, so mufs folglich auch der Leib die gebührende Vergeltung empfangen, belohnt oder bestraft werden (c. 18—23). Endlich wird noch d) das Endziel (τέλος) des Menschen betont, welches nicht in Empfindungslosigkeit und nicht in irdischen Genüssen bestehen kann, überhaupt in diesem Leben nicht zu erreichen ist und folglich in einem andern Leben gesucht und gefunden werden mufs (c. 24—25).

Mit Recht sieht Athenagoras in der stofflichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe ein wesentliches Moment der biblischen und kirchlichen Auferstehungslehre. Unnötig aber war es, anzunehmen, dafs die ganze Stoffmasse, welche im Verlaufe des Lebens zum Körper gehört hat, in dem Auferstehungsleibe vereinigt sein müsse; unnötig war es deshalb auch, zu behaupten, dafs Menschenfleisch nicht Menschennahrung sein, d. h. nicht in anderes Menschenfleisch übergehen könne. Die stoffliche Identität bleibt gewahrt, wenn nur ein Teil der stofflichen Elemente des diesseitigen Leibes zum Wiederaufbau des Organismus bei der Auferstehung verwendet wird, etwa diejenigen Elemente, welche im Augenblicke des Todes den Wesensbestand des Leibes ausmachen.

Über die Überlieferung und die Ausgaben und Übersetzungen der Schrift über die Auferstehung ist vorhin bereits, Abs. 1, gehandelt worden. Es mag noch nachgetragen sein, dafs der Text der Schrift im Arethas-Codex mit zahlreichen Randbemerkungen von der Hand des Arethas versehen ist. Dieselben wurden vollständig zuerst herausgegeben von Nolte bei Migne,

PP. Gr. VI, 1809—1816; eine treffliche neue Ausgabe lieferte O. v. Gebhardt in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 3 (1883), S. 185—196. Über den Inhalt der Schrift vgl., aufser den Abs. 2 genannten Schriften über die Lehre des Athenagoras, noch J. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras (Inaug.-Diss.). Leipzig 1890. 8°. G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit. Würzburg 1896. S. 26—43. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freib. i. B. 1896. S. 153—155.

4. Der Verfasser. — Die äufseren Lebensverhältnisse des Verfassers der genannten beiden Schriften sind nicht mehr näher aufzuhellen. Das wichtigste Zeugnis enthält der Titel der Bittschrift in dem Arethas-Codex: „Des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen Bittschrift für die Christen.“ Ist dieser Titel zutreffend, und es fehlt jeder Grund, daran zu zweifeln, so darf gefolgert werden, dafs Athenagoras zur Zeit der Abfassung oder Überreichung der Bittschrift, d. i. nach dem früher Gesagten um 177, zu Athen seinen Wohnsitz hatte, und weiterhin wohl auch, dafs Athenagoras, wie mancher andere Apologet des 2. Jahrhunderts, Philosoph von Profession war. Die letztere Annahme findet vielleicht eine Bestätigung in dem Umstande, dafs der Alexandriner Boethus nach 180 einem Athenagoras ein Buch gewidmet hat über schwierige Ausdrücke bei Plato (*περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων*, Phot., Bibl. cod. 155). Dieser nicht genauer bezeichnete Athenagoras, welcher Interesse für die Schriften Platos bekundet zu haben scheint, könnte, wie Zahn[1] bemerkte, identisch sein mit dem Apologeten Athenagoras. Die Kirchenschriftsteller des Altertums, auch die Litterarhistoriker, geben keine Aufschlüsse über Athenagoras. Eusebius, Hieronymus und ihre Nachfolger schweigen; der grofsen kirchlichen Tradition ist Athenagoras ganz unbekannt. Die Gründe dieser immerhin befremdenden Erscheinung aufzudecken ist bisher wenigstens nicht gelungen[2], und vermutlich wird es auch in Zukunft bei einem Verweise auf unkontrollierbare Zufälligkeiten in der Verbreitung der altkirchlichen Litteratur sein Bewenden haben müssen. Einer nur hat über Athenagoras etwas zu sagen gewufst, und dieser eine verdient keinen Glauben. Es ist der in der Folge noch häufiger zu nennende Kirchenhistoriker Philippus Sidetes im 5. Jahrhundert oder vielmehr der unbekannte Verfasser einer kurzen Notiz über die Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, welche aus der verloren gegangenen „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes exzerpiert sein will[3]. Athenagoras,

[1] Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f. Teil III (1884). S. 60.

[2] Vgl. etwa Eberhard a. a. O. S. 6—11: Versuche, das Zurücktreten des Athenagoras in der altchristlichen Litteratur zu erklären.

[3] Herausgegeben wurde diese Notiz von H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione cum notis. Oxoniae 1689. 8°. p. 488.

so erzählt dieser Anonymus, habe zur Zeit des Hadrian und des Antoninus (Pius) geblüht und diesen Kaisern seine Bittschrift für die Christen überreicht. Ursprünglich habe er vielmehr, wie es nachmals Celsus unternommen, das Christentum aus den heiligen Schriften selbst widerlegen wollen. Dann sei er erster Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule gewesen, sein Schüler sei der alexandrinische Klemens, dessen Schüler sei Pantänus. Alle diese Angaben sind durchaus unzuverlässig. Pantänus ist nicht der Schüler, sondern der Lehrer des alexandrinischen Klemens gewesen. Und gerade zu der Zeit, wo etwa Athenagoras die Katechetenschule geleitet haben könnte, hat vielmehr Pantänus an der Spitze der Schule gestanden. Die Bittschrift des Athenagoras war eben nicht an Hadrian und Antoninus (Pius), sondern an Mark Aurel und Commodus gerichtet. Dafs der Apologet sich einmal zu Alexandrien aufgehalten hat, erscheint immerhin glaublich, um so mehr wenn der Apologet es gewesen ist, welchem der Alexandriner Boethus das erwähnte Buch zueignete [1].

Jedenfalls hat der Anonymus bezw. sein Gewährsmann die Bittschrift für die Christen gekannt und Athenagoras beigelegt. Vor Philippus Sidetes hat Methodius von Olympus (De resurrectione 1, 37, 1) [2] einige Zeilen eines Athenagoras angeführt (*καθάπερ ἐλέχθη καὶ Ἀθηναγόρᾳ*), welche sich zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, zum Teil in sehr ähnlicher Fassung in der Bittschrift (c. 24) wiederfinden. Anderweitige Spuren der Bittschrift haben sich im ganzen Umkreis der altkirchlichen Litteratur bis zur Stunde nicht aufzeigen lassen. Dafs Minucius Felix, dessen Dialog, wie gesagt, nähere Verwandtschaft mit der Bittschrift bekundet, aus Athenagoras geschöpft habe, ist zwar häufiger vermutet, aber nie bewiesen worden [3].

Dürftiger noch ist die Beglaubigung der Schrift über die Auferstehung. Nicht ein einziger Schriftsteller des Altertums verrät Kenntnis derselben. Gleichwohl aber dürften Zweifel an der Richtigkeit des Zeugnisses des Arethas-Codex über den Verfasser der Schrift aus den schon angedeuteten Gründen nicht berechtigt sein.

§ 23. Theophilus von Antiochien.

(1. Der Inhalt der drei Bücher an Autolykus. 2. Der Verfasser der drei Bücher an Autolykus. 3. Verloren gegangene Schriften desselben Verfassers. 4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar.)

1. Der Inhalt der drei Bücher an Autolykus. — Nicht der Arethas-Codex, sondern eine Handschrift der St. Markus-Bibliothek

[1] Den von Eberhard a. a. O. S. 23—26 entwickelten Gründen „für den alexandrinischen Ursprung der Auferstehungsschrift“ vermag ich kein Gewicht beizumessen.

[2] Bei Bonwetsch, Methodius von Olympus. I: Schriften. Erlangen u. Leipzig 1891. S. 130.

[3] Auch nicht von G. Lösche in den Jahrbb. f. protest. Theol. VIII (1882), 168 ff.

zu Venedig aus dem 11. Jahrhundert ist es gewesen, welche die drei Bücher des Bischofs Theophilus von Antiochien an den Heiden Autolykus der Nachwelt gerettet hat. Im Texte der Handschrift sind die Bücher einfach *Θεοφίλου πρὸς Αὐτόλυκον* überschrieben, in der auf die erste Hand zurückgehenden Inhaltsangabe der Handschrift heifsen sie *πρὸς Αὐτόλυκον Ἕλληνα περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως λόγοι τρεῖς*. Es sind übrigens drei verschiedene, nur lose zusammenhängende Schriften, nicht drei Bücher eines und desselben Werkes.

Die erste Schrift (14 Kapitel) ist durch ein Gespräch des Verfassers mit seinem heidnischen Freunde veranlafst. Autolykus hatte mit seinen Göttern aus Holz und Stein geprahlt und über den Namen „Christ“ gespöttelt (1, 1). Theophilus rechtfertigt den Glauben der Christen an einen unsichtbaren Gott (1, 2—8), bekämpft zugleich den heidnischen Polytheismus (1, 9—11) und erklärt und verteidigt schliefslich den Namen „Christ“ (1, 12). Er führt das Wort *χριστιανός* auf *χρίειν*, „salben“, zurück und sagt: „Deswegen heifsen wir Christen, weil wir mit dem Öle Gottes gesalbt werden“ Die Erörterung über den Gottesglauben der Christen weist entsprechenden Ausführungen anderer Apologeten gegenüber namentlich insofern einen eigentümlichen Zug auf, als sie die subjektiven Bedingungen des Glaubens betont und auf die Abhängigkeit der religiösen Erkenntnis von der Reinheit der Gesinnung hinweist. Die Forderung des Freundes „zeige mir deinen Gott“ lehnt Theophilus mit den Worten ab: „Zeige mir deinen Menschen, und ich will dir meinen Gott zeigen (vgl. Jak. 2, 18). Dann zeige, dafs die Augen deiner Seele sehen und die Ohren deines Herzens hören“ (1, 2). Wie das erblindete Auge das Licht der Sonne nicht sieht, so ist auch die vom Rost der Sünde überzogene Seele für das Licht der geistigen Sonne nicht empfänglich. Dem etwaigen weiteren Ansinnen „beschreibe du mir, der du siehst, Gottes Gestalt“ begegnet Theophilus mit der Lehre: „Gottes Gestalt ist unaussprechbar, unerklärbar und für fleischliche Augen unsichtbar; seine Herrlichkeit ist unerfafsbar, seine Gröfse unbegreifbar, seine Hoheit unserm Denken unerreichbar; seine Stärke ist unvergleichlich, seine Weisheit unerforschlich, seine Güte unnachahmlich, seine Mildthätigkeit unbeschreiblich“ (1, 3). Der Name *θεός* bezeichnet nur eine Seite seiner Thätigkeit. „Er wird *θεός* genannt *διὰ τὸ τεθεικέναι*, weil er alle Dinge auf seine Festigkeit gegründet hat, und *διὰ τὸ θέειν*. Das aber ist so viel als laufen und bewegen und thätig sein und ernähren und lenken und leiten und beleben, alle Dinge nämlich“ (1, 4)[1]. Erkannt

[1] Die erstere dieser beiden Etymologien, *θεοί = θέντες*, findet sich bereits bei Herodot (Histor. 2, 52) und die letztere, *ἀπὸ τοῦ θέειν* (= *ἰέναι δρόμῳ*), trägt schon Sokrates bei Plato (Cratylus c. 16, p. 397 D) vor. Auch auf die Verba *θεᾶσθαι* (*θεωρεῖν*), „schauen“, und *αἴθειν*, „brennen“, ist das Nomen *θεός* im Altertum zurückgeführt worden. Über die patristischen Deutungen des Wortes handelt

wird Gott aus seiner Vorsehung und seinen Werken; die volle Erkenntnis seines Wesens aber bleibt dem Jenseits vorbehalten. „Wenn du rein und fromm und gerecht lebst, kannst du Gott sehen; wenn du das Sterbliche abgelegt und die Unsterblichkeit angezogen hast, dann wirst du Gott nach Verdienst sehen“ (1, 7). „Weshalb glaubst du nicht? Weifst du nicht, dafs der Glaube allen Dingen vorangeht? Denn welcher Landmann kann ernten, wenn er nicht zuvor den Samen der Erde anvertraut? Oder wer kann über das Meer fahren, wenn er sich nicht zuvor dem Schiffe und dem Steuermanne anvertraut? Welcher Kranke kann geheilt werden, wenn er sich nicht zuvor dem Arzte anvertraut? Welche Kunst oder Wissenschaft kann man lernen, wenn man sich nicht zuvor dem Lehrer hingiebt und ihm glaubt?“ (1, 8.)

Auf Bitten seines Freundes selbst unternimmt es Theophilus in einer zweiten, weit umfangreicheren Schrift (38 Kapitel), seine erste Schrift zu ergänzen und zu erläutern (2, 1). Er giebt zunächst einen eingehenderen Nachweis von der Thorheit des heidnischen Götzendienstes (2, 2—8) und stellt sodann den Fabeln der Mythographen die Lehre der Propheten, der „Männer Gottes und Träger des Heiligen Geistes“, gegenüber (2, 9—38). Mit besonderer Einläfslichkeit wird über die Erschaffung der Welt und des Menschen gehandelt und der biblische Schöpfungsbericht in frei allegorisierender, aber vielfach geistvoller und tiefsinniger Weise ausgelegt und gewürdigt. Es folgt ein Bericht über den Sündenfall und seine Folgen und die früheste Geschichte der Menschheit bis zur Zerstreuung der Völker über die Erde. Zum Schlusse werden einzelne Anweisungen der Propheten über die rechte Gottesverehrung und den gottgefälligen Lebenswandel ausgehoben, Anweisungen, für welche sogar die Autorität der Sibylle und das Zeugnis mancher hellenischer Dichter angerufen werden kann. Die Reflexionen über den biblischen Schöpfungsbericht geben Theophilus auch zu weiteren Aufschlüssen über den Gottesglauben der Christen Anlafs. In seiner ersten Schrift war die Dreipersönlichkeit Gottes nur einmal andeutungsweise gestreift worden (1, 7). Nunmehr werden die drei ersten Tage vor Erschaffung der Sonne und des Mondes (Gen. 1, 5—13) als ein Bild der Dreieinigkeit, Gottes und seines Logos und seiner Weisheit, erklärt: *τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ* (2, 15). Hier wird zum ersten Male in der noch erhaltenen altkirchlichen Litteratur das Wort *τριάς* zur Bezeichnung der drei göttlichen Personen gebraucht. Der Ausdrücke Gott, Logos, Weisheit hat Theophilus sich stets be-

eingehender, von theologischen Gesichtspunkten aus, Dion. Petavius, De theologicis dogmatibus (Paris. 1644—1650 u. ö.) tract. I. lib. 8, c. 8. In neuerer Zeit stellte namentlich v. Otto in einer Note zu Theoph. Ad Autol. 1, 4 (Corpus apol. christ. VIII, 12—14) ein reiches, wenngleich schon auf Grund der von Petavius gegebenen Nachweise mehrfacher Ergänzung fähiges Material zusammen.

dient, wo immer er die göttlichen Personen einzeln namhaft macht (1, 7; 2, 10. 15. 18). Von der Zeugung des Logos sagt er: „Da Gott seinen Logos in seinem eigenen Innern beschlossen (*ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις*) hatte, so zeugte er denselben mit seiner Weisheit, indem er ihn aus sich heraustreten liefs (*ἐξερευξάμενος*) vor dem Weltall. Diesen Logos hatte er zum Mitarbeiter (*ὑπουργόν*) bei seiner Schöpfung, und durch ihn hat er alles gemacht“ (2, 10). Deutlicher heifst es an einer späteren Stelle: „Die Wahrheit stellt den Logos dar als stets im Herzen Gottes beschlossen (*ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*). Denn bevor irgend etwas ward, hatte Gott diesen zum Ratgeber (*σύμβουλον*), da er seine Vernunft und Einsicht ist. Als aber Gott schaffen wollte, was er zu schaffen beschlossen hatte, zeugte er diesen Logos, ihn aus sich heraussetzend (*προφορικόν*), als den Erstgeborenen vor aller Kreatur (Kol. 1, 15), nicht als wäre er dadurch selbst des Logos entleert worden, sondern so, dafs er auch nach der Zeugung mit seinem Logos stets in Verbindung blieb“ (2, 22). Das ewige Sein des Logos in Gott dürfte hier unverkennbar als ein persönliches Sein bei Gott bestimmt sein. Aber freilich bleibt nunmehr der Unterschied zwischen dem in Gott seienden und dem aus Gott herausgesetzten Logos unklar.

Auch die zweite Schrift vermochte Autolykus noch nicht zu überzeugen. Er will in der Lehre der Christen nur albernes Zeug erblicken, weil er die Schriften der Christen für ganz jung und neu hält (*οἰόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικὰς εἶναι τὰς παρ' ἡμῖν γραφάς*, 3, 1). In einer dritten Schrift (30 Kapitel) versucht deshalb Theophilus das hohe Alter der biblischen Schriften nachzuweisen und gleichzeitig die Wertlosigkeit und Unsittlichkeit der von Autolykus sehr geschätzten heidnischen Litteratur zu beleuchten. In Verfolg dieses letzteren Gedankens findet er Gelegenheit, zu den den Christen gemachten Vorwürfen einer zügellosen Geschlechtsgemeinschaft und des Genusses von Menschenfleisch Stellung zu nehmen. Die hellenischen Philosophen hätten allerdings diese Schandthaten gutgeheifsen; die Christen, welche den Worten der Propheten lauschten, wollten nicht einmal ihre Phantasie mit solchen Dingen beflecken (3, 2—15). Was aber das Alter der Schriften der Christen angehe, so lasse sich unschwer zeigen, dafs die Aufzeichnungen der Propheten über die Anfänge der Geschichte und der Litteratur der Griechen, ja selbst über ihre Mythenzeit weit hinausreichen (3, 16—29). Moses müsse 900 oder auch 1000 Jahre vor dem trojanischen Kriege gelebt haben (3, 21). Es wird auch eine Berechnung des Alters der Welt eingeflochten, und zwar werden im Anschlufs an die Chronologie der Septuaginta von der Erschaffung der Welt bis zur Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft 4954 Jahre und von da bis zum Tode Mark Aurels 741 Jahre gezählt, so dafs sich die Dauer der Welt beim Tode Mark Aurels

auf 5695 Jahre beläuft (3, 24—28). Von der Zeit der Geburt Christi ist leider nicht die Rede. Beachtung verdient, dafs Theophilus in der dritten wie in der zweiten Schrift zwar hauptsächlich die Propheten als die Vertreter und Gewährsmänner der christlichen Wahrheit einführt, nicht selten aber, häufiger als andere Apologeten, auch auf die neutestamentlichen Schriftsteller Berufung einlegt. Die Evangelisten sind ihm nicht minder als die Propheten Gottesmänner und Geistesträger (2, 22; vgl. 2, 9); die einen wie die andern haben auf Antrieb des einen Geistes Gottes geredet (*διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι*, 3, 12). Johannes wird mit Namen angeführt und ausdrücklich den Geistesträgern zugezählt (2, 22). Überhaupt aber ist die Stimme des Evangeliums (*ἡ εὐαγγέλιος φωνή*) ein heiliges Wort (*ἅγιος λόγος*, 3, 13). Auch die Briefe des hl. Paulus werden öfters angezogen und mit den Schriften der Propheten und der Evangelisten auf eine und dieselbe Stufe gestellt (3, 14). Worte des ersten Timotheusbriefes und des Römerbriefes werden mit der Formel eingeleitet: „das göttliche Wort gebietet“ oder „lehrt“ (*κελεύει* bezw. *διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος*, 3, 14).[1]

Theophilus schreibt leicht und ungezwungen, frisch und lebendig. Schon Hieronymus rühmte seinen zierlichen und gewählten Stil (elegantia, De vir. ill. c. 25). Ein besonderer Reiz seiner Darstellung liegt in der Fülle treffend gewählter Bilder. Wenn er selbst der Redekunst unkundig sein will (*ἰδιώτης τῷ λόγῳ*, 2, 1, jedenfalls nach 2 Kor. 11, 6), so dürfte eben diese Wendung schon eine Reminiscenz aus der Rhetorenschule sein. Er hat augenscheinlich eine reiche und vielseitige Bildung genossen und verfügt über umfassende Belesenheit in der griechischen Litteratur und Geschichte. An philosophischem Geiste mag er sich mit Justin und Athenagoras nicht messen können. Überall aber zeugt seine Apologie von selbständigem Urteil. „Seine Gedanken sind nicht von der Oberfläche weggegriffen und leeren sich nicht in gemeiner Alltäglichkeit aus; der Verfasser hat vielmehr einen höheren Standpunkt eingenommen, wo er klaren Blickes die Wahrheit der christlichen Offenbarung durchdringt, ihre Gegensätze richtig mifst und beurteilt, und mit vieler Lebendigkeit des Geistes und Fertigkeit der Sprache zur Anschauung zu bringen weifs.“[2]

Die alleinige Grundlage des Textes der drei Bücher Ad Autolycum bildet cod. Marcianus 496 saec. XI (olim peculium Cardinalis Bessarionis). Alle andern Handschriften haben sich als direkte oder indirekte Abschriften dieses Codex erwiesen. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 496 f.

Die editio princeps besorgte J. Frisius bezw. C. Gesner, Zürich 1546. Über die späteren Ausgaben berichtet v. Otto in den Prolegomena

---

[1] Die Bemühungen Harnacks (in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XI [1889 bis 1890], S. 17 ff.), diese Stellen ihrer Beweiskraft für die kanonische Geltung der paulinischen Briefe zu entkleiden, mufsten an dem Wortlaute, *ὁ θεῖος λόγος*, scheitern.

[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840), 291.

seiner Ausgabe: Corpus apol. christ. vol. VIII. Ienae 1861. p. xxv sqq. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von Morel, Paris 1615, von Maran, Paris 1742, und von v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I—II, und bei Migne, PP Gr. VI, sind § 14, 4 angeführt worden. Während die früheren Herausgeber der drei Bücher sämtlich auf Abschriften des cod. Marcianus angewiesen waren, hat v. Otto auf den Archetypus zurückgreifen können. Kleinere Beiträge zur Texteskritik lieferten L. Paul, Zu Theophilos Antiochenos: Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädagogik. Bd. CXIII (1876). S. 114—116. A. B. Cook, Theophilus ad Autolycum II, 7: The Classical Review. vol. VIII (1894). p. 246—248.

Eine deutsche Übersetzung der drei Bücher gab J. Leitl, Kempten 1873 (Bibl. der Kirchenväter).

K. Otto, Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien: Zeitschr. f. die histor. Theol. Bd. XXIX (1859). S. 617—622. L. Paul, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. I (1875). S. 546—559. A. Harnack, Theophilus von Antiochien und das Neue Testament: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XI (1889—1890). S. 1—21. G. Karabangeles, Ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία Θεοφίλου τοῦ Ἀντιοχέως. (Inaug.-Diss.) Leipzig 1891. 8°. O. Grofs, Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia. Leipzig 1895. 8°. Ders., Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia. (Progr.) Chemnitz 1896. 4°. Siehe auch A. Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine, pars III (Bonnae 1893, Progr.), col. 131 sqq.; pars IV (Bonnae 1893, Progr.), col. 139 sqq., über ein in den Büchern an Autolykus benutztes Gnomologium. Vgl. noch die Litteraturangaben bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 35—36.

2. Der Verfasser der drei Bücher an Autolykus. — Ob die drei Bücher ihren nächsten Zweck, den Adressaten für das Christentum zu gewinnen, erreicht haben, mufs dahingestellt bleiben. Über Autolykus ist sonst nichts bekannt. Über Theophilus sind wir etwas genauer unterrichtet. Aus den Büchern selbst ist zu ersehen, dafs der Verfasser erst im Mannesalter vom Heidentume zum Christentume übertrat, und dafs dieser Schritt die Frucht langen Nachdenkens und des Studiums der heiligen Schriften der Propheten war (1, 14). Hellenisch gebildet, wie vorhin bereits bemerkt, scheint der Verfasser auch einige Kenntnis des Hebräischen besessen zu haben, weil er sich wiederholt an die Erklärung hebräischer Wörter (Sabbat, Eden, Noe) wagt (2, 12. 24; 3, 19). Wenn er gelegentlich der Beschreibung des Paradieses bemerkt: „der Tigris und der Euphrat sind bei uns wohl bekannt, denn diese Flüsse sind in der Nähe unserer Landstriche“ (2, 24), so hat er damit wohl nicht nur seinen Wohnort, sondern zugleich auch seinen Geburtsort angedeutet. Für die Bestimmung seiner Zeit enthält die Berechnung des Alters der Welt im dritten Buche einen bedeutungsvollen Wink, insofern der am 17 März 180 erfolgte Tod des Kaisers Mark Aurel als terminus ad quem der Berechnung dient, als unterste Grenze des Alters der Welt angesetzt wird (3, 27 28). Dabei wird auf die sonst nicht bekannte Chronographie des Nomenklator Chryserus verwiesen, welche gleich-

falls bis zum Tode Mark Aurels reichte, also auch erst nach dem 17 März 180 veröffentlicht worden sein kann (3, 27). Gehört demnach der Tod Mark Aurels für den Verfasser des dritten Buches schon der Vergangenheit an, so fällt die Gegenwart für ihn allem Anscheine nach in den Anfang der Regierung des Nachfolgers Mark Aurels. Die Zeit des Kaisers Commodus bleibt bei der Berechnung des Alters der Welt ganz aufser Ansatz; es ist nicht nur von dem Tode dieses Kaisers nicht die Rede, es wird auch nicht für nötig erachtet, die Regierungsjahre desselben anzugeben und mitzuzählen. Diese Berechnung und mit ihr das dritte Buch mufs also wohl aus dem Jahre 181/182 stammen. Die beiden ersten Bücher können, da sie nur in lockerer Verbindung mit dem dritten Buche stehen, immerhin längere Zeit vorher geschrieben sein.

Nach dem Gesagten erscheint es sehr glaublich, wenn Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) und die gesamte spätere Tradition versichern, Theophilus, der Verfasser der drei Bücher an Autolykus, sei der Bischof Theophilus von Antiochien zur Zeit Mark Aurels gewesen. Eusebius bezeichnet diesen Theophilus als den sechsten in der Reihe der antiochenischen Bischöfe (Chron. ad a. Abr. 2185; Hist. eccl. 4, 20), und wenn Hieronymus bald „sextus Antiochensis ecclesiae episcopus“ (De vir. ill. c. 25), bald „Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus“ (Ep. 121, ad Algas., c. 6) schreibt, so gründet die Verschiedenheit der Zählung lediglich darin, dafs Petrus, der erste Bischof von Antiochien, bald eingeschlossen, bald ausgeschlossen wird (vgl. Eus. Hist. eccl. 4, 20: ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων). Eusebius bietet jedoch auch nähere Angaben über die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des Theophilus, und diese Angaben scheinen auf den ersten Blick die Identifizierung des Apologeten Theophilus mit dem Bischofe Theophilus auszuschliefsen. In der Chronik Eusebs wird nämlich die Erhebung des Theophilus auf den Bischofsstuhl in das Jahr 169 (ad a. Abr. 2185) und der Amtsantritt seines Nachfolgers Maximinus in das Jahr 177 gesetzt (ad a. Abr. 2193). Mufs daraus gefolgert werden, dafs Theophilus 177 bereits gestorben war — und man wird schwerlich zu der Annahme greifen wollen, er habe einen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle erhalten, während er selbst noch unter den Lebenden weilte —, so ergiebt sich ein Widerspruch mit den Schlufsfolgerungen aus dem dritten Buche an Autolykus, laut welchen Theophilus 181/182 noch gelebt und geschrieben hat. Anderweitige Nachrichten über die Zeit des Episkopates Maximins liegen leider nicht vor. Es darf nur als feststehend gelten, dafs Serapion, der Nachfolger Maximins, im Jahre 190/191 auf den Bischofsstuhl berufen worden ist[1].

---

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 208—213.

Darüber kann kein Zweifel sein, dafs das dritte Buch erst nach dem Tode Mark Aurels verfafst ist, und es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als Eusebius einen Irrtum aufzubürden. Dodwell[1] behauptete, oder vermutete wenigstens, der Irrtum Eusebs bestehe in der Zuteilung der drei Bücher an Theophilus von Antiochien; nicht der antiochenische Bischof, sondern ein jüngerer Theophilus, etwa unter Kaiser Septimius Severus, sei der Verfasser dieser Bücher. Gröfseren Beifall fand mit Recht ein anderer Lösungsversuch. Ein Irrtum Eusebs in der Chronologie der ältesten Bischöfe Antiochiens, in der Datierung des Todes des Theophilus bezw. des Antrittes seines Nachfolgers, ist viel leichter zu erklären als ein Irrtum in der Persönlichkeit des Verfassers der drei Bücher. In der Bestimmung des Verfassers stehen überdies, wie schon angedeutet, auch alle späteren Zeugen auf Seiten Eusebs. Und wenn diese Tradition sich nicht über Eusebius hinaus zurückverfolgen läfst, so verliert dieselbe deshalb nichts an Glaubwürdigkeit, weil es auch nicht möglich ist, eine entgegengesetzte Überlieferung nachzuweisen[2]. Es dürfte deshalb geboten sein, an der Autorschaft des antiochenischen Bischofs festzuhalten, den Tod des Bischofs aber unter das Jahr 181/182 herabzurücken. Gleichwohl ist Erbes[3] in Dodwells Fufsstapfen getreten und hat den Verfasser der drei Bücher in einem gleichnamigen, aber etwas jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des antiochenischen Bischofs gesucht, weil es unglaublich sei, dafs die Herausgabe der Chronographie des Chryserus, die Veröffentlichung der Bücher an Autolykus und der Tod des Bischofs in so kurzen Zwischenräumen, „Schlag auf Schlag“, einander gefolgt seien. Es ist indessen durchaus nicht nötig, den Tod des Bischofs Theophilus gleich nach der Veröffentlichung der Bücher an Autolykus anzusetzen, es genügt, die Amtsführung seines Nachfolgers Maximinus, über deren Dauer, wie angegeben, die Quellen schweigen, auf einige Jahre einzuschränken, etwa 185 bis 190/191. Dafs aber Chryserus sowohl wie der Verfasser des dritten Buches an Autolykus alsbald nach Mark Aurels Tode geschrieben haben, wird durch den Text des genannten Buches selbst aufser Zweifel gestellt, gleichviel ob Bischof Theophilus oder ein anderer Theophilus als Verfasser gelten soll[4]

---

[1] Dissertationes in Irenaeum. Oxoniae 1689. p. 171. 182.

[2] Vor Eusebius hat unseres Wissens nur Laktantius den Verfasser der drei Bücher mit Namen genannt, ohne indessen dem Namen Theophilus irgend eine nähere Bestimmung beizufügen (Theophilus in libro de temporibus ad Autolycum scripto ait, Lact., Div. Instit. 1, 23).

[3] In den Jahrbb. f. protest. Theol. V (1879), 483 ff. 618 ff.; XIV (1888), 619 ff

[4] Die von Dodwell und Erbes gegen die Autorschaft des Bischofs Theophilus erhobenen Bedenken sind, wie mir scheint, ausreichend gewürdigt und zurückgewiesen worden durch Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), 287 ff.

A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus. Leipzig 1878. S. 42—44. Ders., in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), S. 282—298: Die Schriften des Theophilus mit Ausschluſs des ihm beigelegten Evangelienkommentars. Ders., Gesch. der altchristl. Litt. I, 496—502; II, 1, 208—213. 319 f. 534 f. C. Erbes, Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. V (1879). S. 464—485. 618—653. (Von der Zeit des Bischofs Theophilus ist S. 483 ff. und S. 618 ff. die Rede.) Ders., Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien: ebd. Bd. XIV (1888). S. 611—656. Vgl. auch die bei Chevalier, Bio-Bibliographie 2185. 2822, verzeichnete Litteratur.

3. Verloren gegangene Schriften desselben Verfassers. — In den Büchern an Autolykus nimmt Theophilus zu wiederholten Malen auf ein früher veröffentlichtes Werk Bezug, in welchem von der Schlange oder dem Teufel (2, 28), von den Genealogien der ersten Menschen (2, 30), von der Geschichte Noes und seiner Söhne (2, 30. 31; 3, 19), vielleicht auch von heidnischen Göttersagen (3, 3) gehandelt wurde [1]. Der Titel des Werkes wird nicht angegeben. Dasselbe zählte aber mindestens zwei Bücher und das erste Buch führte den Sondertitel „über die Geschichte“ Dies ergiebt sich aus den Worten, mit welchen Theophilus auf die Genealogien der ersten Menschen verweist: ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν (2, 30). Überbleibsel des Werkes scheinen nicht mehr vorzuliegen. Zwar hat der Antiochener Johannes Malalas, im 6. Jahrhundert, seiner Weltchronik neun Citate aus dem „sehr weisen Chronographen Theophilus“ eingeflochten, über die Schicksale der Io, über die späteren Könige Ägyptens, über Demokrit u. s. w. [2] Ob jedoch Malalas aus dem fraglichen Werke des antiochenischen Bischofs geschöpft hat, ist sehr zweifelhaft; er kann auch einen viel späteren Schriftsteller gleichen Namens benützt bezw. mit Theophilus von Antiochien verwechselt haben. Über die wirklichen Quellen der an tollen Irrtümern und abenteuerlichen Verzerrungen überaus reichen Weltchronik hat bisher nur sehr wenig ermittelt werden können [3].

Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) macht auſser den drei Büchern an Autolykus noch folgende Schriften des Bischofs Theophilus namhaft: „eine Schrift mit dem Titel ‚gegen die Häresie des Hermogenes‘ (πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους), in welcher er Zeugnisse aus der Offen-

[1] Über das letztgenannte Citat, 3, 3, vgl. Zahn in den Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f. II (1883), 6, Anm. 1.

[2] Siehe die Ausgabe der Chronographie des Malalas von L. Dindorf, Bonn 1831 (Corpus script. hist. Byzant.), p. 29. 59. 85 al. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 500.

[3] Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt. 2. Aufl. S. 326 f. H. Bourier, Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas. 2 Teile. Augsburg 1900. 8°.

barung des Johannes gebraucht", „einige katechetische Schriften" (τινὰ κατηχητικὰ βιβλία), und „eine treffliche Abhandlung gegen Marcion" (οὐκ ἀγεννῶς κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένος λόγος). Auch über diese Schriften ist nichts Näheres bekannt. Die Abhandlung gegen Marcion darf nach Zahn[1] mit der alten antimarcionitischen Schrift identifiziert werden, welche der unbekannte Verfasser des pseudo-origenistischen Dialogus de recta in Deum fide als Quelle benutzt hat. Der Häretiker Hermogenes kann wohl nur der gleichnamige Gnostiker sein, gegen welchen Tertullian zweimal zur Feder griff. Der Ausdruck κατηχητικὰ βιβλία ist sehr dehnbar. Er bezeichnet Schriften, welche nicht gegen Nichtchristen oder Häretiker gerichtet, sondern zur Unterweisung der Christen bestimmt sind[2]. Hieronymus hat statt τινὰ κατηχητικὰ βιβλία gesagt: breves elegantesque tractatus ad aedificationem ecclesiae pertinentes (De vir. ill. c. 25). Er hat damit das Wort κατηχητικός in immerhin treffender Weise übersetzt und hat zugleich durch den Zusatz breves elegantesque tractatus Eusebs Angabe ergänzt.

Dafs diese Ergänzung auf eigener Kenntnis der fraglichen Traktate beruht, wird im Hinblick auf den weiteren Verlauf des Berichtes des hl. Hieronymus nicht bestritten werden dürfen[3]. Hieronymus beschränkt sich nämlich nicht auf Wiederholung der von Eusebius angeführten Titel, nennt vielmehr noch zwei weitere unter dem Namen des antiochenischen Bischofs in Umlauf gewesene Schriften und weist auf die zwischen diesen Schriften und jenen Traktaten obwaltende Verschiedenheit des Stiles hin. Legi, fährt er fort, sub nomine eius

---

[1] In der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX (1887—1888), 230 ff. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2 (1892), 420 ff.

[2] Vgl. Zahn, Forschungen u. s. w. II, 2 ff.

[3] Nach Zahn soll Hieronymus sich eine „sehr willkürliche, den Schein eigenen Wissens hervorrufende Zuthat erlaubt haben", wenn er die Traktate kurz und elegant nennt: „ersteres schlofs er wohl daraus, dafs Eusebius ihre Titel anzuführen nicht für nötig gefunden, das andere ist Übertragung der Beschreibung des antimarcionitischen Werkes bei Eusebius, welche Hieronymus nicht wiederholt hat, auf die namenlosen Schriften, welchen Eusebius kein Lob gespendet hatte" (Zahn, Forschungen u. s. w. II, 4). v. Sychowski ist der Auffassung Zahns durchaus beigetreten (Hieronymus als Litterarhistoriker. Münster i. W 1894. S. 117). Den geringen Umfang der Traktate hat vielleicht Eusebius selbst schon mit dem Worte βιβλία andeuten wollen. Die Abhandlung gegen Marcion aber bezeichnet Eusebius nicht als elegant, sondern als gediegen (οὐκ ἀγεννῶς πεπονημένος λόγος). Ausschlaggebend indessen erscheint der Umstand, dafs Hieronymus noch zwei bei Eusebius nicht erwähnte Schriften unter des Theophilus Namen anführt und von ihnen bemerkt: mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Zahn und v. Sychowski müssen behaupten, Hieronymus sei durch den Bericht Eusebs zu der Annahme geführt worden, dafs die übrigen Schriften des antiochenischen Bischofs durch einen edlen oder geschmackvollen Stil sich auszeichneten (Zahn a. a. O. II, 9; v. Sychowski a. a. O.). Aber von dem Stile dieser Schriften ist eben bei Eusebius nicht die Rede.

in Evangelium et in Proverbia Salomonis commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere (l. c.). Des Kommentars zu den Proverbien geschieht sonst nirgendwo mehr Erwähnung. Auf den Kommentar zu dem Evangelium ist Hieronymus selbst noch zweimal zurückgekommen. In der Vorrede seines Kommentars zum Matthäusevangelium sagt er freilich nur: Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaeum Origenis XXV volumina .. et Theophili Antiochenae urbis episcopi commentarios In einem seiner Briefe aber (Ep. 121, ad Algas., c. 6) schreibt er: Theophilus Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit, haec super hac parabola (Luc. 16, 1 sqq.) in suis commentariis est locutus. Folgt ein längeres Citat, in welchem die Parabel vom ungerechten Haushalter erklärt und zwar auf den Apostel Paulus, seine Bekehrung und seine Missionsthätigkeit gedeutet wird. Dieser Mitteilung ist zu entnehmen, dafs Theophilus bezw. der Verfasser des fraglichen Kommentars die Texte der vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie verschmolzen und diese Evangelienharmonie, nicht die Texte der vier Evangelien, exegetisch bearbeitet hatte. Die Frage, ob der Kommentar sich noch erhalten hat oder nicht, ist Gegenstand einer Kontroverse geworden, deren Geschichte wenigstens andeutungsweise vorgeführt werden soll.

Fragmente unter dem Namen eines meist nicht genauer bestimmten Theophilus finden sich in verschiedenen Katenen. Aufser Theophilus von Antiochien kann namentlich auch Erzbischof Theophilus von Alexandrien (385—412) gemeint sein, und nicht ein einziges Fragment läfst sich mit irgend welcher Sicherheit auf eine der verloren gegangenen Schriften des antiochenischen Bischofs zurückführen. Näheres bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f. II, 234—256; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 500—502. Über das bei de Otto, Corpus apol. christ. VIII, 327 sq., abgedruckte Scholion zu Cant. 3, 9 s. Zahn a. a. O. S. 238 ff.

4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar. — M. de la Bigne hat 1575 unter dem Namen des Bischofs Theophilus von Antiochien einen lateinischen Evangelienkommentar herausgegeben, welcher vier Bücher umfafst und kürzere oder längere Scholien allegorisierenden Inhalts zu ausgewählten Stellen der vier Evangelien enthält. Die Handschrift, welche de la Bigne benützte, eignete dieses Werk dem Erzbischof Theophilus von Alexandrien (385—412) zu. In dem dritten, dem Lukasevangelium gewidmeten Buche fand sich jedoch jene Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, welche Hieronymus unter dem Namen des Bischofs Theophilus von Antiochien mitteilt (s. Abs. 3), und mit Rücksicht hierauf glaubte de la Bigne sich berechtigt, dem ganzen Werke bezw. dem ersten Buche desselben den Namen Theophilus patriarcha Antiochenus

vorzusetzen. Die von einigen früheren Gelehrten verteidigte Annahme, das Werk sei wirklich Eigentum des antiochenischen Bischofs, wich in der Folge ziemlich allgemein der Ansicht, dafs es sich vielmehr um eine Kompilation handle, welche von einem Lateiner des 5. Jahrhunderts gefertigt worden sei. v. Otto, welcher eine neue Ausgabe veranstaltete, gab das Urteil ab: Haec scholia allegorica ex plurium doctorum ecclesiae commentationibus a recentiore quodam scriptore latino paullo post medium saeculum quintum, si vere auguror, contexta sunt[1] Zahn unternahm es (1883), mit dem gewohnten Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn den Beweis zu erbringen, dafs diese Scholien mit dem von Hieronymus beschriebenen Evangelienkommentar zu identifizieren und, abgesehen von einigen späteren Interpolationen, dem antiochenischen Bischofe zuzuerkennen seien. Harnack vertrat (1883) Zahn gegenüber in eingehender und schlagender Weise das Urteil v. Ottos. Zahn blieb jedoch (1884) bei seiner These, indem er mit erhöhtem Nachdruck betonte, es sei zu unterscheiden zwischen dem Verfasser des Kommentars, Theophilus, und einem späteren Interpolator. Sanday (1885) schlug sich auf die Seite Harnacks. Hauck (1884) wollte vermitteln und darthun, der Kommentar könne zwar nicht Theophilus von Antiochien beigelegt, wohl aber bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufgerückt werden. Bornemann (1888) wies diese Aufstellung zurück und legte von neuem eine Lanze für die Anschauung Harnacks ein.

In der That ist der Versuch Zahns als völlig gescheitert zu betrachten. Das von de la Bigne herausgegebene Werk kann nicht der Evangelienkommentar sein, welchen Hieronymus in Händen hatte, weil dasselbe nicht eine Evangelienharmonie, sondern die Texte der vier Evangelien der Erklärung zu Grunde legt (vgl. Abs. 3). Eigentum des alten Bischofs von Antiochien aber kann dasselbe noch viel weniger sein, weil es sich als eine schlecht geordnete Sammlung allegorisierender Exegesen aus Cyprian, Hieronymus, Ambrosius, Pseudo-Arnobius dem Jüngeren, Augustinus erweist. Die erwähnte Deutung der Parabel vom ungerechten Haushalter ist dem Briefe des hl. Hieronymus (Abs. 3) entnommen. Die ersten Worte des Kommentars gelten den Tiersymbolen der Evangelisten, und der Verfasser bekennt sich zu der seit Viktorinus und Hieronymus im Abendlande üblichen Auffassung, indem er Matthäus den Menschen, Markus den Löwen, Lukas das Rind und Johannes den Adler zuteilt[2]. Gleich nach Erscheinen der Schrift Zahns wurden drei Handschriften des Kommentars ans Licht gezogen, welche keinen Verfasser namhaft machen, aber dem Texte einen

---

[1] de Otto, Corpus apol. christ. vol. VIII (1861). Praef. p. VIII.

[2] Über diese Symbolik und ihre im einzelnen verschiedene Anwendung siehe Zahn, Forschungen u. s. w. II, 257 ff.

Prolog voraufschicken, welcher in der Ausgabe de la Bignes fehlt. In diesem Prologe bezeichnet der Verfasser selbst sein Werk als ein aus älteren Auslegern zusammengetragenes Florilegium. Wie die Biene aus allerlei Blumen Waben bereite (apis favos de omnigenis floribus operatur), so habe er aus den Interpreten der Heiligen Schrift ein geistliches Büchlein zusammengestellt (tractatoribus defloratis opusculum spiritale composui). Frappante Parallelen zu diesem Prologe bieten die Schriften des Presbyters Claudianus Mamertus von Vienne (gest. um 474). Allem Anscheine nach ist der Evangelienkommentar gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts in Südgallien entstanden. Der Titel mag ursprünglich Allegoriae in evangelia gelautet haben.

Der Kommentar ward zuerst herausgegeben von M. de la Bigne, Bibliotheca SS. Patrum, Paris. 1575, t. V col. 169—192. Auf diesem Drucke fufsen die Ausgaben von de Otto, Corpus apol. christ. VIII (1861), 278 bis 326, und von Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f. II (1883), 29—85. Die Handschrift, aus welcher de la Bigne schöpfte, ist verschollen. Über einen codex Bruxellensis saec. VII vel VIII s. Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 4 (1883), 159—175, und Pitra, Analecta sacra II (1884), 624—634. Pitra giebt eine vollständige Kollation der Brüsseler Handschrift mit der Ausgabe Zahns. Gleichzeitig hat Pitra auf zwei andere Handschriften aufmerksam gemacht, einen cod. Vaticanus saec. IX und einen cod. Carnotensis vetustissimus (l. c. p. 649—650). Auch diese beiden Handschriften enthalten den Prolog, welchen Harnack (a. a. O. S. 166 f.) und Pitra (l. c. p. 626) nach der Brüsseler Handschrift veröffentlichten.

Th. Zahn, Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien. (Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f. Teil II.) Erlangen 1883. Vgl. Zahn in den Forschungen u. s. w. Teil III (1884), S. 198—277 („Nachträge zu Theophilus"), und in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben, Bd. V (1884), S. 626—628; Bd. VI (1885), S. 37—39. A. Harnack, Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien: Texte und Untersuchungen u. s. f. I, 4, Leipzig 1883, S. 97—176. Ders., Der falsche Theophilus und Claudianus Mamertus: Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1886, Sp. 404 f. W Sanday, A commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antioch: Studia Biblica, Oxford 1885, p. 89—101. A. Hauck, Zur Theophilusfrage: Zeitschr. f. kirchl Wiss. u. kirchl. Leben, Bd. V (1884), S. 561—568. W Bornemann, Zur Theophilusfrage: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. X (1888—1889), S. 169—252.

§ 24. Der Brief an Diognet.

(1. Inhalt. 2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. 3. Herkunft des Briefes. 4. Die Handschrift. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen.)

1. Inhalt. — Abgesehen von den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien und etwa noch dem Dialoge des Minucius Felix pflegt kein anderes Erzeugnis der ältesten kirchlichen Litteratur so sympathische Aufnahme zu finden, ja so warme Begeisterung zu wecken wie der

Brief an Diognet. Möhler[1] schrieb: „Es dürfte hart zu entscheiden sein, was in diesem Briefe überwiegend sei, die Kunst des Apologeten in der Auffassung, Behandlung und Durchführung des Stoffes oder die dogmatische Gründlichkeit, welche nicht blofs die apostolische Lehre in aller Einfachheit vorträgt, sondern öfter sogar im begeisterten Schwunge zu einer Art heiliger Mystik sich erhebt, wo er Incidenzpunkte des christlichen Dogma und Lebens entfaltet." Ein neuerer Beurteiler[2] fügt bei: „Noch mehr als der Inhalt fesselt der Reiz der Darstellung. Klarheit des Stils, rhythmischer Satzbau, stetig fortschreitende Gedankenentwicklung, Kraft und Eindringlichkeit der Sprache, Feuer und Lebendigkeit der Schilderung sind hier in schönster Harmonie verbunden. Die edle Einfalt, der ruhige, aller Polemik fremde Ton im Verein mit der feinen klassischen Bildung des Autors, welche sich in jeder Zeile verrät, die innige Empfindung und Glaubensfestigkeit, die harmonische Verbindung von Glauben und Wissen, von Erkenntnis und Leben, die Opferfreudigkeit in der Hoffnung auf ewigen Lohn und das Siegesbewufstsein angesichts der Christenverfolgungen: das alles macht auf den Leser einen unbeschreiblichen Eindruck und lädt ihn immer wieder zur erneuten Lektüre ein."

Ein hochgestellter Heide Namens Diognet hat einen christlichen Freund um näheren Aufschlufs über das Christentum gebeten. „Du hast, wie ich sehe, erlauchter Diognet (*κράτιστε Διόγνητε*)", so lauten die Eingangsworte des Briefes, „einen überaus grofsen Eifer, die Religion der Christen kennen zu lernen, und erkundigst dich ganz genau und sorgfältig über dieselben: was das für ein Gott sei, auf welchen sie so grofses Vertrauen setzen und in dessen Dienst sie sämtlich diese Welt geringschätzen und den Tod verachten und weder die von den Heiden angenommenen Götter als solche anerkennen noch auch dem Aberglauben der Juden huldigen, und was das für eine Liebe sei, welche sie gegen einander tragen, und warum denn eigentlich diese neue Menschengattung und Religionsübung erst jetzt ins Leben getreten sei und nicht schon früher."

Nachdem der Briefsteller die Gnade und den Segen Gottes für sich und für den Adressaten erfleht, wendet er sich gegen den Götzendienst der Heiden und den Aberglauben der Juden. Die heidnischen Götter sind seelenlose Gebilde aus Holz, Thon, Stein und Metall. Ihnen abgöttische Verehrung zu bezeigen, widerstreitet der gesunden Vernunft, und der Kult, welcher ihnen von seiten der Heiden erwiesen wird, ist nicht sowohl eine Huldigung, als vielmehr eine Beschimpfung (c. 2). Aber auch dem Gottesdienste der Juden können die Christen

[1] A. a. O. S. 170.

[2] H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg i. B. 1882. S. 5.

sich nicht anschliefsen. Mag der Glaube an einen Gott volle Anerkennung verdienen, so ist doch der ganze Geist der jüdischen Gottesverehrung verwerflich. Insofern die Juden meinen, Gott bedürfe ihrer Opfergaben, steht ihr Gottesdienst auf keiner höheren Stufe als der heidnische Fetischdienst, und die hohle Äufserlichkeit in der Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes ist sinnlos und lächerlich (c. 3—4).

Anstatt nunmehr auf den Ursprung und das Wesen der christlichen Religion einzugehen, läfst der Verfasser zunächst eine Schilderung des eigentümlichen Lebenswandels der Christen folgen (c. 5—6). Ihr Leben soll im voraus schon Zeugnis geben von der Erhabenheit und Göttlichkeit ihrer Religion. „Die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch äufsere Gebräuche von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen nirgendwo besondere Städte, sie bedienen sich keiner eigentümlichen Sprache und sie führen auch keine auffällige Lebensweise. Sicher ist diese ihre Lehre nicht durch den Witz und Scharfsinn erfinderischer Menschen ausgeklügelt worden; sie steifen sich überhaupt nicht auf Menschenweisheit, wie einige es thun. Sie bewohnen Städte von Griechen und von Barbaren, wie es sich bei einem jeden gerade trifft; in der Kleidung, in der Nahrung und in der sonstigen Lebensart schliefsen sie sich der Landessitte an, legen aber dabei ein wunderbares und anerkanntermafsen überraschendes Verhalten in ihrem bürgerlichen Wandel an den Tag. Sie bewohnen eigene Heimatsorte, aber nur wie Beisassen; sie haben Teil an allem wie Bürger und sie ertragen alles wie Fremdlinge: jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen eine Fremde. Sie heiraten wie alle anderen und erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten Kinder nicht aus. Den Tisch haben sie gemeinsam, aber nicht das Ehebett[1]. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und in ihrem eigenen Lebenswandel überbieten sie die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch; man tötet sie und führt sie dadurch zum Leben. Sie sind arm und machen viele reich; sie leiden Mangel an allem und haben Überflufs an allem. Sie werden verachtet und bei aller Verachtung verherrlicht; sie werden verlästert und gleichwohl als gerecht befunden. Man schmäht sie und sie segnen; man verhöhnt sie und sie erweisen Ehre. Sie thun Gutes und werden als Missethäter zum Tode verurteilt, und zum Tode verurteilt freuen sie sich, wie wenn sie zum Leben geführt würden. Von den Juden werden

---

[1] Ich lese mit Funk (Opp. Patr. apostol. vol. I. ed. nova. 1887. p. 318) κοίτην. Vgl. Tert. Apol. c. 39: Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores.

sie als Fremdlinge (*ἀλλόφυλοι*) angefeindet und von den Heiden werden sie verfolgt; aber den Grund ihres Hasses anzugeben, sind die Feinde nicht im stande. Um es kurz zu sagen, was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Durch alle Glieder des Leibes ist die Seele verbreitet, und die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leibe, aber sie stammt nicht aus dem Leibe; auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Unsichtbar ist die Seele in dem sichtbaren Leibe eingeschlossen; auch die Christen kennt man zwar als in der Welt befindlich, aber ihre Religion bleibt unsichtbar. Das Fleisch hafst und bekriegt die Seele, wiewohl sie ihm kein Unrecht zufügt, weil es durch sie gehindert wird, seinen Lüsten zu frönen; auch die Welt hafst die Christen, wiewohl sie ihr kein Unrecht zufügen, weil die Christen den Lüsten der Welt sich widersetzen. Die Seele liebt das feindselige Fleisch und seine Glieder; auch die Christen lieben ihre Feinde. Die Seele ist vom Leibe eingeschlossen, sie aber hält den Leib zusammen; auch die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängnisse festgehalten, sie aber halten die Welt zusammen. Unsterblich, wohnt die Seele in einem sterblichen Gezelte; auch die Christen weilen im Vergänglichen, der Unvergänglichkeit im Himmel entgegensehend. Schlecht bedient mit Speise und Trank wird die Seele kräftiger; auch die Christen, mit dem Tode bestraft, wachsen Tag für Tag an Zahl. In diese Stellung hat sie Gott hineinversetzt, und sie haben keine Befugnis, sich derselben zu entziehen.“

An diese Darstellung des Lebenswandels der Christen reiht sich nunmehr eine kurze Belehrung über den göttlichen Ursprung des Christentums an (c. 7—8, 6). Gott selbst, der Schöpfer und Herr des Weltalls, hat seinen heiligen und unerfafsbaren Logos unter den Menschen Wohnung nehmen lassen, um in ihren Herzen ein Reich der Milde und der Liebe zu gründen. Es sind überirdische Mächte, welche in dem Heldentode der christlichen Glaubenszeugen und in der unablässigen Zunahme der Christenschar zu Tage treten. „Das ist offenbar nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft, das sind Wahrzeichen seiner Gegenwart“ (c. 7, 9).

Warum aber ist dieses Gottesreich erst so spät auf Erden erschienen? Weil die Menschen zur Aufnahme desselben erst vorbereitet werden sollten. Es sollte ihnen selbst ihre Erlösungsbedürftigkeit zum Bewufstsein gebracht werden, bevor Gott den Erlösungsratschlufs, welchen er von Anfang an gefafst, aber einzig und allein seinem geliebten Sohne mitgeteilt hatte, in das Werk setzte. Sobald die vorherbestimmte Zeit gekommen war, „gab Gott seinen eigenen Sohn dahin als Lösegeld für uns, den Heiligen für die Missethäter, den Sündelosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterb-

lichen. Denn was anderes vermochte unsere Sünden zu bedecken als seine Gerechtigkeit? In wem konnten wir Missethäter und Gottlose gerechtfertigt werden als allein im Sohne Gottes? O welch süfser Tausch! o welch unerforschbares Walten! o welch unerwartete Wohlthaten! Auf dafs die Missethat vieler in einem Gerechten verhüllt würde und die Gerechtigkeit eines einzigen viele Missethäter rechtfertige!" (c. 9.)

Der Brief mündet schliefslich in einen Appell an Diognet. Seinem Interesse für das Christentum wird überaus hoher Lohn, Erkenntnis, Liebe und Gottähnlichkeit in Aussicht gestellt (c. 10)[1].

2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. — In der einzigen Handschrift (des 13. oder 14. Jahrhunderts), durch welche der Brief an Diognet überliefert ist, folgt auf das vorhin als Schlufs bezeichnete Kapitel 10 noch ein weiteres Stück, welches in den Ausgaben als Kapitel 11 und 12 gezählt zu werden pflegt. Dasselbe enthält eine Beschreibung des von den Aposteln verkündeten Heilsweges. Der Verfasser betont, dafs er nicht als Dolmetsch menschlicher Weisheit rede, sondern als „Schüler der Apostel" (*ἀποστόλων μαθητής*). Die Gnaden und Segnungen des Erlösungswerkes werden nur den Gläubigen zu teil, den Jüngern der Wahrheit, welche an der Erbschaft der überkommenen Lehre treu festhalten. Die Erkenntnis allein indessen bläht auf, während die Liebe erbaut. Erkenntnis und Leben stehen in innigster Wechselbeziehung und bedingen sich gegenseitig; nicht umsonst waren im Paradiese der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens nebeneinander gepflanzt. Die wahrhaft Gläubigen gleichen fruchtbeladenen Bäumen, mit Erkenntnis und mit Tugend reich geschmückt.

Wie schon der erste Herausgeber des Briefes, Henricus Stephanus (1592), erkannt hat, sind diese Kapitel 11 und 12 ein abgerissenes Bruchstück, welches ursprünglich einem ganz andern Zusammenhange angehört hat und nur durch irgend einen Zufall an seine jetzige Stelle verschlagen worden ist. Der Schreiber der Handschrift hat selbst zu dem letzten Worte des Kapitels 10 am Rande vermerkt, dafs seine Vorlage an dieser Stelle eine Lücke aufgewiesen habe (*καὶ ὧδε ἐγκοπὴν εἶχε τὸ ἀντίγραφον*). Das Thema des Briefes, wie es zu Eingang aufgestellt und abgegrenzt wird, ist mit c. 10 erschöpft. Eine natürliche Gedankenverbindung zwischen c. 1—10 und c. 11—12 will sich nicht ermitteln lassen. Dagegen ist die Verschiedenheit des Stiles kaum

[1] Kihn (a. a. O. S. 2 ff.) hat eine mehrfach abweichende Auffassung des Gedankenganges des Briefes vertreten. Der Grund der Differenzen liegt hauptsächlich darin, dafs Kihn in den Kapiteln 11 und 12, welche ohne Zweifel unecht sind (s. Abs. 2), „einen integrierenden und notwendigen Bestandteil des Briefes" erblickt (S. 55).

zu verkennen: c. 1—10 herrscht bei aller Gewähltheit und Lebendigkeit gleichwohl schlichte Einfachheit und durchsichtige Klarheit; c. 11 bis 12 ist der Ausdruck gesucht und gezwungen, dunkel und schwierig. Der Brief c. 1—10 will nur ein Antwortschreiben sein auf vorgelegte Fragen; der Verfasser von c. 11—12 tritt als „Lehrer der Heiden“ (διδάσκαλος ἐθνῶν) auf. Nicht weniger befremdend ist der Wechsel der Adresse: c. 1—10 ist die Rede an den einen Fragesteller gerichtet; c. 11—12 wendet sie sich ganz allgemein an solche, „die da im Begriffe stehen, Schüler der Wahrheit zu werden“ Wäre bereits von der Entstehungszeit des Briefes gehandelt worden, so würde sich noch beifügen lassen, dafs es c. 11—12 auch an Spuren einer späteren Zeit nicht fehlt; es wird von denjenigen gesprochen, „welche die Gelöbnisse des Glaubens nicht brechen und die Grenzmarken der Väter (ὅρια πατέρων) nicht überschreiten“, Paulus wird „der Apostel“ (ὁ ἀπόστολος) genannt u. dgl. mehr.

Die Kapitel 11 und 12 sind demnach ein fremdes und späteres Anhängsel des Briefes, vermutlich ein Fragment einer sonst nicht bekannten Homilie an Katechumenen. Jacobi und Meyer haben auf rhythmische Formen und Reime in diesem Fragmente aufmerksam gemacht, wie sie gerade in Homilien sich mehrfach nachweisen lassen [1].

3. Herkunft des Briefes. — Der Brief an Diognet ist, wie schon bemerkt, nur in einer einzigen Handschrift, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, auf uns gekommen. Dieselbe umfafst oder umfafste — sie ist im Jahre 1870 zu Grunde gegangen — hauptsächlich Werke Justins des Märtyrers und bezeichnete auch den Brief an Diognet durch die Unterschrift τοῦ αὐτοῦ als ein Werk Justins. Im Vertrauen auf die handschriftliche Angabe wurde der Brief 1592 durch Henricus Stephanus als ein Werk Justins herausgegeben und nun ein Jahrhundert lang unbestritten als solches anerkannt. Tillemont [2] war der erste — er beruft sich auf das Urteil eines andern Gelehrten: une personne habile et judicieuse —, welcher das Zeugnis der Handschrift anfocht und verwarf, und eines seiner Argumente wenigstens war zutreffend und ausschlaggebend: Le style si magnifique et si éloquent de cette lettre s'élève beaucoup au-dessus de celui de S. Justin. Die goldene Klassicität und Pracht der Sprache unseres Briefes steht zu der nachlässigen und alles Schmuckes und Schwunges entbehrenden Schreibweise Justins in unvereinbarem Gegensatz. Es ist nicht eine Verschiedenheit, wie sie in der Eigentümlichkeit des

---

[1] J. L. Jacobi in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. V (1881—1882). S. 198 bis 200; W Meyer in den Denkschriften der k. bayer. Akad. der Wiss., Abhandlungen der philos.-philol. Klasse, Bd. XVII, Abt. 2 (1885). S. 378.

[2] Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, t. II, éd. 2. Paris 1701, p. 372; cf. p. 494.

behandelten Stoffes oder in der Besonderheit der jedesmaligen Tendenz des Autors oder auch in der Differenz der Abfassungszeit ihre Erklärung finden könnte. Es ist vielmehr ein Gegensatz, welcher eine Verschiedenheit der schriftstellerischen Individualität unabweisbar fordert. Aber auch der Inhalt des Briefes zeigt den Anschauungen Justins gegenüber neben manchen Berührungspunkten bedeutsame Abweichungen[1].

Der Handschrift ist demnach nur die Thatsache zu entnehmen, dafs der Brief im 13. oder 14. Jahrhundert vorhanden war und Justin zugeschrieben wurde. Die Versuche, das Alter der Vorlage der Handschrift zu ermitteln und damit die Bezeugung des Briefes weiter zurückzudatieren, leiden an grofser Unsicherheit[2]. Nun ist aber diese Handschrift nicht nur die alleinige Grundlage für die Rezension des Textes, sondern zugleich auch die einzige Quelle all unseres Wissens um den Brief. Irgend welche andere Überlieferung liegt nicht vor. Eusebius, Hieronymus und andere, von welchen man Aufschlüsse erwarten möchte, beobachten das tiefste Schweigen. Weder im Altertum noch im Mittelalter hat irgend jemand des Briefes an Diognet Erwähnung gethan. Für die Feststellung der Ursprungsverhältnisse des Briefes ist die Forschung infolgedessen lediglich auf den Text oder auf sogen. innere Gründe angewiesen, und da bestimmtere chronologische Anhaltspunkte in dem Texte nicht zu finden sind, so ist der Mutmafsung ein sehr weiter Spielraum gewahrt.

Während Tillemont die Abfassung des Briefes vor die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 verlegen zu sollen meinte, versuchte Overbeck (1872) den Brief als ein Erzeugnis der nachkonstantinischen Zeit zu erweisen[3]. Die Argumentation Tillemonts konnte freilich nicht befriedigen. Wenn von der jüdischen Gottesverehrung in der Form der Gegenwart gehandelt wird (προσάγουσιν u. s. f., c. 3—4), so folgt daraus noch nicht der Fortbestand der

---

[1] Siehe Kihn a. a. O. S. 8—10.

[2] Kihn (a. a. O. S. 42—44) glaubte zwei Randglossen der Handschrift zu unserem Briefe (c. 8 und c. 12) und mit ihnen den gesamten Text der Handschrift in die Jahre 370—431 verweisen zu können. Harnack (in den Texten und Untersuchungen I, 1—2 [1882], 79 ff. 162 f.) wollte aus dem Inhalte der Handschrift und ihrem Verhältnisse zu andern Sammlungen von Werken Justins den Schlufs ableiten, dafs der Archetypus der Handschrift spätestens aus dem 7. Jahrhundert stammen müsse.

[3] Eine noch viel weiter gehende Hypothese verdient es freilich kaum, erwähnt zu werden. Donaldson (1866) trug kein Bedenken, unsern Brief für ein Produkt der Renaissancezeit auszugeben, eine Stilübung oder Deklamationsprobe, im 15. Jahrhundert in Italien von Flüchtlingen aus Konstantinopel oder gar erst im 16. Jahrhundert von dem ersten Herausgeber Stephanus zu Paris verfafst. Ein abenteuerlicher Einfall, welcher schon vor der Handschrift des Briefes, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, verstummen mufs.

jüdischen Opfer zur Zeit des Verfassers; wenn das Christentum als eine neue Institution bezeichnet wird (c. 1. 2. 9. 11), so ist damit noch nicht auf die Tage des 1. Jahrhunderts hingewiesen, und wenn der Verfasser sich einen „Schüler der Apostel“ nennt, so bietet dieser Ausdruck überhaupt keine Handhabe zu einer näheren Zeitbestimmung, ganz abgesehen davon, dafs derselbe nur in dem unechten Anhängsel des Briefes (c. 11) vorkommt. Aber auch die These Overbecks ist mit Recht fast allgemeinem Widerspruche begegnet. Die Kapitel 5 und 7 des Briefes tragen gar zu deutliche Merkmale der Epoche der Christenverfolgungen und können unmöglich nach dem Toleranzedikte vom Jahre 313 geschrieben sein.

Dafs der Verfasser entweder im 2. oder im 3. Jahrhundert gelebt hat, dürfte jetzt von niemanden mehr bestritten werden. Innerhalb dieses Zeitraums aber werden die Ansichten wohl stets schwankend bleiben. Die Mehrzahl der Forscher entscheidet sich für das 2. Jahrhundert, und für diesen Ansatz dürfte sich auch die überwiegende Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen lassen. Das Christentum gilt, wie schon betont, als eine noch neue Religion; der Lebenswandel der Christen ist noch reich an Zügen aus der frühesten Jugendzeit der Kirche; nicht blofs der Hafs der Heiden, auch die Feindschaft der Juden gegen die Christen äufsert sich noch in thätlichen Belästigungen. Und weder in den Fragen des Adressaten noch in den Antworten des Briefstellers dürfte sich irgend etwas aufzeigen lassen, was eine unbefangene Würdigung mit der Lage der Dinge im 2. Jahrhundert nicht vereinbaren könnte. Jedenfalls ist für die Behauptung späteren Ursprungs bisher „nicht der Schatten eines Beweises erbracht worden“ [1]. Auch die von Harnack [2] für das 3. Jahrhundert angerufenen Gesichtspunkte, „die Blässe der Apologetik“, die „glatte Rhetorik der Kapitel 2—6“ und die „Theologie der Kapitel 7—10“, sind keine beweisenden Instanzen, und Harnack will auch selbst wenigstens noch den Schlufs des 2. Jahrhunderts offen gehalten wissen.

Auf Entlarvung der Persönlichkeiten des Verfassers und des Adressaten mufs unter den obwaltenden Umständen vollends verzichtet werden. Die Möglichkeit, dafs der als Lehrer Mark Aurels bekannte Diognet der Empfänger des Briefes gewesen sei, läfst sich nicht bestreiten. Durchaus willkürlich aber, ein reiner Schlufs a posse ad esse, war es, wenn Bunsen den Gnostiker Marcion, Dräseke Marcions Schüler Apelles als den Verfasser des Briefes bezeichnete. Die wiederholt befürwortete Hypothese, der Verfasser sei in Aristides von Athen zu suchen (Doulcet, Kihn, Krüger [3]), kann sich wenigstens auf den

[1] G. Krüger in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXXVII (1894). S. 209.
[2] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 515.
[3] Übrigens hat Krüger die Hypothese später fallen gelassen; s. die Nachträge zu seiner Gesch. der altchristl. Litt., Freib. i. B. 1897, S. 20.

Umstand stützen, dafs der Brief, insbesondere in der Schilderung des Lebens der Christen, mannigfache Anklänge an des Aristides Apologie aufweist (vgl. § 16, 2). Aber die Identität des Verfassers oder auch nur die Gleichzeitigkeit der Schriften wahrscheinlich zu machen, reichen diese Anklänge nicht aus. Von anderer Seite sind dieselben auf eine Abhängigkeit des Briefes von der Aristides-Apologie zurückgeführt worden[1]. Vielleicht gründet die Verwandtschaft des Bildes lediglich in der Verwandtschaft der gezeichneten Verhältnisse.

4. Die Handschrift. — Die mehrerwähnte Handschrift des 13. oder 14. Jahrhunderts, welche den Brief an Diognet vor dem Untergange bewahrte, hat ursprünglich sehr wahrscheinlich die zweite Hälfte eines corpus operum S. Justini gebildet. Zwischen 1793 und 1795 wurde sie der Strafsburger Stadtbibliothek einverleibt und hiefs hier cod. gr. 9. Am 24. August 1870, bei der Belagerung Strafsburgs, ist sie eine Beute der Flammen geworden. Zur Feststellung des Textes der Handschrift müssen nunmehr Kopien und Kollationen dienen. Eine Kopie des Briefes an Diognet von M. B. Hausius aus dem Jahre 1580 findet sich auf der Universitätsbibliothek zu Tübingen; eine Kopie von H. Stephanus aus dem Jahre 1586 liegt in der Universitätsbibliothek zu Leiden; eine Kopie von J. J. Beurer, zwischen 1587 und 1591 gefertigt, ist abhanden gekommen. Der Brief an Diognet war in der Handschrift recht sorglos geschrieben; die Vorlage des Schreibers aber besafs nicht unbedeutenden textkritischen Wert. An zwei Stellen zeigte jedoch schon diese Vorlage, wie der Schreiber selbst am Rande bemerkte, eine Lücke: c. 7 gegen Ende und c. 10 zum Schlusse. Näheres über die Handschrift bei H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freib. i. B. 1882. S. 35 ff.; A. Harnack in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. I, 1—2 (1882), S. 79—85. 162—163; O. v Gebhardt, ebenda I, 3 (1883), S. 158—160.

5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. — Der Brief wurde, wie gesagt, zuerst von Henricus Stephanus, Paris 1592, herausgegeben, und zwar als Werk Justins des Märtyrers. Fr. Sylburg nahm ihn alsbald in seine Gesamtausgabe der Werke Justins auf, Heidelberg 1593, und seitdem hat er unter den opera S. Justini seine Stelle behauptet, anfänglich unter den opera indubitata, späterhin unter den opera addubitata oder subditicia. Vgl. über die Ausgabe der Werke Justins § 18, 2. Zuletzt ist der Brief unter den Werken Justins bei de Otto, Corpus apolog. christ. vol. III., ed. 3, Jenae 1879, p. 158—211 gedruckt worden. Seit dem 18. Jahrhundert ward derselbe auch den Schriften der Apostolischen Väter beigezählt. In Gallandis Bibl. vet. Patr. t. I, p. 320 wird der Brief (im Anschlufs an Tillemont) als anonymi viri apostolici epistola ad Diognetum, a. C. 69, eingeführt. Gallandis Text ist abgedruckt bei Migne, PP Gr. II, 1167—1186. Über die sonstigen Ausgaben der Apostolischen Väter s. § 7 Hervorzuheben sind die Ausgaben des Briefes bei de Gebhardt et Harnack, Barnabae epist. (Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I partis II. ed. 2). Lips. 1878. p. 142—164, und bei Funk, Opp. Patr. apostol. vol. I. Tub. 1878. 1887. p. 310—333. Sonderausgaben des Briefes be-

[1] So Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons, Teil V (1893), S. 243, mit der doch wohl über das Ziel hinausschiefsenden Folgerung, der Brief müsse um mehr als ein Jahrhundert jünger sein als die Aristides-Apologie.

sorgten Hoffmann, Neisse 1851. 4°. (Gymn.-Progr.); W A. Hollenberg, Berlin 1853. 8°; W Br. Lindner, Leipzig 1857 (Bibl. Patr. eccles. sel. Fasc. I); M. Krenkel, Leipzig 1860. 8°; A. Stelkens, Recklinghausen 1871. 4° (Gymn.-Progr.; aber nur Ep. ad Diogn. c. 1—6 umfassend; die angekündigte Fortsetzung ist nicht erschienen).

Wie die Ausgaben, so sind auch die Übersetzungen des Briefes in moderne Sprachen sehr zahlreich. Über deutsche und englische Übersetzungen der Schriften der Apostolischen Väter überhaupt vgl. §. 7. Deutsche Übersetzungen unseres Briefes gaben auch H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freib. i. B. 1882. S. 155—168; R. Bendixen, Der Brief an Diognet: Der Beweis des Glaubens, Jahrg. 1884, Juni, S. 201—211; W Heinzelmann, Der Brief an Diognet, „die Perle des christlichen Altertums", übersetzt und gewürdigt. Erfurt 1896. 8°. Eine dänische Übersetzung des Briefes lieferte S. B. Bugge, Christiania 1886 (Vidnesbyrd af Kirkefaedrene. Bd. XIV).

Es handelten über den Brief unter andern J. Donaldson, A critical history of the Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene council. vol. II. London 1866. p. 126—142. Fr. Overbeck, Über den pseudo-justinischen Brief an Diognet (Univ.-Progr.). Basel 1872. 4°; wieder abgedruckt und um eine Replik an die Rezensenten erweitert in des Verfassers Studien zur Geschichte der alten Kirche. Heft 1. Schlofs Chemnitz 1875. S. 1—92. H. Doulcet, L'apologie d'Aristide et l'épître à Diognète: Revue des questions historiques, t. XXVIII (1880), p. 601—612. J. Dräseke, Der Brief an Diognetos. Leipzig 1881. 8°; Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protest. Theol. vom Jahre 1881, Heft 2 und 3. H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freib. i. B. 1882. 8°. Vgl. Kihn in dem Compte rendu du III[e] Congrès scientifique internat. des Catholiques, sect. II (Bruxelles 1895), p. 188—190. G. Krüger, Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., Bd. XXXVII (1894), S. 206—223. In den Nachträgen zu seiner Gesch. der altchristl. Litt., Freib. i. B. 1897, S. 20 schreibt Krüger: „Meine Hypothese bezüglich Aristides' als des Autors halte ich nicht mehr aufrecht" Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 757 f.; II, 1, 513—515. J. M. S. Baljon, De Brief aan Diognetus: Theol. Studiën 1900, 1, blz. 28—45. Über die Beziehungen des Briefes zur Apologie des Aristides s. auch R. Seeberg (Die Apologie des Aristides) bei Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. Teil V, Erlangen u. Leipzig 1893, S. 239—243. Über rhythmische Formen und Reime in dem unechten Anhängsel des Briefes, c. 11—12, s. J. L. Jacobi (Zur Gesch. des griechischen Kirchenliedes) in der Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. V (1881—1882), S. 198—200; W. Meyer (Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung) in den Denkschriften der k. bayer. Akad. der Wiss., Abhandlungen der philos.-philol. Klasse, Bd. XVII, Abt. 2 (1885). S. 378. Ältere Litteratur über den Brief verzeichnet Richardson, Bibliograph. Synopsis 6—7

§ 25. Hermias.

„Hermias' des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen" (*Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, irrisio gentilium philosophorum) betitelt sich ein Schriftchen, welches in zehn kurzen Kapiteln die Widersprüche der griechischen Philosophen in ihren Lehren über die menschliche Seele (c. 1—2) und über die

Grundprinzipien der Dinge (c. 3—10) an den Pranger stellt. „Bald bin ich unsterblich und frohlocke, bald werde ich wieder sterblich und jammere; dann werde ich in Atome aufgelöst, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; gleich darauf bin ich keine Luft und kein Feuer mehr, man macht mich zum Tiere, man macht mich zum Fische: ich habe also zur Abwechslung die Delphine zu Brüdern. Wenn ich mich aber anschaue, so erschrecke ich vor meinem Leibe und weifs nicht, wie ich ihn nennen soll, ob Mensch oder Hund oder Wolf oder Stier oder Vogel oder Schlange oder Drache oder Chimäre. In alle Tierarten lassen diese Philosophen mich übergehen, in Land- und Wassertiere, geflügelte und vielgestaltige, wilde und zahme, stumme und stimmbegabte, vernunftlose und vernünftige, ich schwimme, ich fliege, ich krieche, ich laufe, ich sitze. Empedokles macht mich schliefslich noch gar zu einem Strauche“ (c. 2). Noch weniger vermögen die Philosophen sich über die Prinzipien der Natur zu einigen. „Wenn Anaxagoras mich in die Schule nimmt, so lehrt er wie folgt: Prinzip des Alls ist die Vernunft und sie ist Ursache und Herrin aller Dinge und bringt Ordnung in das Ungeordnete, Bewegung in das Unbewegte, Unterscheidung in das Vermischte, Schönheit in das Unschöne. Und Anaxagoras ist mir lieb und wert, indem er so spricht, und ich glaube seiner Lehre. Aber Melissus und Parmenides treten ihm entgegen. Auch in dichterischen Worten verkündet Parmenides, dafs das Seiende eines sei und ewig und unendlich und unbewegt und durchaus gleichartig. Nun fühle ich mich auch zu dieser Lehre ich weifs nicht wie hingezogen; Parmenides hat mir den Anaxagoras aus dem Sinn geschlagen. Wenn ich aber jetzt eine unerschütterliche Lehre zu besitzen wähne, so ergreift Anaximenes das Wort und widerspricht und ruft: Ich aber sage dir: das All ist Luft“ u. s. f. (c. 3). In diesem Tone verläuft das ganze Schriftchen, gewandt und witzig, aber freilich sehr an der Oberfläche haftend, den jedesmaligen Zusammenhang der philosophischen Thesen ganz aufser acht lassend.

Die Frage nach der Zeit und der Herkunft hat bei dieser Schrift mit ganz ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie bei dem Briefe an Diognet. Abgesehen von den Manuskripten ist die Schrift von aller Tradition verlassen. So viel bekannt, wird weder im Altertume noch im früheren Mittelalter des Philosophen Hermias oder seiner „Verspottung“ jemals gedacht. Ein Manuskript auf Patmos reicht, wenn die Angabe Sakkelions zutrifft, in das 10. Jahrhundert zurück[1]. Der Text der „Verspottung“ selbst jedoch ist an chronologischen Merkmalen noch ärmer als der Text des Briefes an Diognet, und es

[1] Cod. Patmius 202 soll nach J. Sakkelion, *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη*, Athen 1890, S. 113, aus dem 10. Jahrhundert stammen.

darf deshalb kaum befremden, wenn bald das 2. oder 3., bald das 5. oder 6. Jahrhundert als Entstehungszeit des Werkchens bezeichnet wird.

Die früheren Vermutungen, Hermias der Philosoph könne identisch sein mit dem bei Philastrius (De haeresibus c. 55) und Augustinus (De haeresibus c. 59) als Stifter einer häretischen Sekte erwähnten Hermias (sehr wahrscheinlich sollte es an beiden Stellen statt „Hermias" vielmehr „Hermogenes" heifsen [1]), könne auch identisch sein mit dem bekannten Kirchenhistoriker Hermias Sozomenus im 5. Jahrhundert, stützten sich nur auf die Identität des Namens und sind längst aufgegeben. Gegenüber Menzel (1840), welcher die „Verspottung" bis in das 5. Jahrhundert oder auch noch weiter hinab rücken wollte, ist v Otto [2] (1872) mit Entschiedenheit für das Ende des 2. Jahrhunderts eingetreten. Auf der einen Seite sei es bemerkenswert, dafs Hermias in den Handschriften den Beinamen „Philosoph" (d. i. Anhänger der „christlichen Philosophie") führe, denselben Beinamen, welcher einer Reihe von Apologeten des 2. oder 3. Jahrhunderts, Aristides, Justin, Athenagoras, Pseudo-Melito, gegeben werde. Auf der andern Seite spreche die Haltung und Tendenz des Schriftchens, die Schärfe der Polemik, die Lebendigkeit der Darstellung in beredter Weise für die Tage des ersten Zusammenstofses des jungen Christentums mit der hellenischen Philosophie. Diels [3] hingegen hat die „Verspottung" wieder dem 5. oder 6. Jahrhundert zuweisen wollen, weil er in derselben kaum etwas anderes zu finden vermochte als Anzeichen einer gesunkenen Zeit, einer niedergegangenen Bildung, eines verwilderten Geschmackes: Nescio alii quid sentiant: mihi quidem summa ingenii artisque inopia in qua insulsissimus ille baro tamquam gloriatur labentis aetatis testimonium videtur. Ein Urteil, welches zum mindesten stark subjektivistisch gefärbt ist. Harnack [4] hat sich Diels angeschlossen und insbesondere betont, Hermias habe unleugbar bereits von der pseudojustinischen Cohortatio ad Gentiles, welche Apollinaris von Laodicea zuzuweisen sei, Gebrauch gemacht. Doch ist auch diese Berufung nichts weniger als einwandfrei. Wenn die „Verspottung" und die Cohortatio an zwei Stellen in signifikanter Weise zusammentreffen (Irris. c. 1. 5; Cohort. c. 7 31) [5], so mufs die Abhängigkeit der einen von der andern doch noch erst bewiesen werden, weil an der zweiten Stelle allem Anscheine nach beiderseits aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft wird [6]. Die Hypothese

---

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 200.

[2] Corpus apolog. christ. vol. IX. Proleg. p. xxxvii sqq.

[3] Doxographi Graeci. Berolini 1879. Proleg. p. 261.

[4] A. a. O. I, 782. [5] Siehe Diels l. c. p. 261 sq.

[6] Der Ausdruck „der Grofssprecher Plato", *ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων*, Irris. c. 5 und Cohort. c. 31, findet sich auch bei Pseudo-Plutarch, De placitis philos. I, 7, 4 (Diels l. c. p. 299).

Dräsekes aber, die Cohortatio sei erst im 4. Jahrhundert von Apollinaris von Laodicea verfaſst worden, ist, wie früher schon ausgeführt wurde (§ 18, 7), so fragwürdig, um nicht zu sagen verfehlt, daſs sie in keiner Weise als Beweismaterial verwendet werden darf. Wendland[1] endlich hat gelegentlich gleichfalls auf Diels verwiesen und zugleich bemerkt, der Dialog „Theophrastus", mit welchem Äneas von Gaza zu Beginn des 6. Jahrhunderts dem Neuplatonismus entgegentrat, erinnere in seiner rhetorischen Haltung lebhaft an des Hermias „Verspottung", und Hermias könne sehr wohl der Rhetor gleichen Namens sein, an welchen Prokopius von Gaza, auch etwa zu Beginn des 6. Jahrhunderts, einen Brief richtete.

Ein sicheres Urteil wird erst möglich sein, wenn zuverlässige Stützpunkte ermittelt worden sind. Vorläufig jedoch dürfte die Entscheidung für das 3. Jahrhundert und nicht für das 5. oder 6. Jahrhundert lauten müssen. Der Boden, welchem das Werkchen entsproſste, muſs doch wohl eine Zeit heftiger Reibung gewesen sein, welche Funken sprühen machte. Nun ist freilich auch um die Wende des 5. Jahrhunderts namentlich von seiten der christlichen Sophisten des syrischen Gaza ein lebhafter Kampf gegen den letzten Ausläufer der antiken Philosophie, den Neuplatonismus, geführt worden. Hermias aber scheint den Neuplatonismus noch nicht zu kennen. Er schwingt seine Waffen gegen Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Pythagoreer, Epikureer u. s. f.; einen Neuplatoniker, Plotinus oder Porphyrius oder Proklus, nennt er nicht. Selbstverständlich hat er für seine Zeit geschrieben, also diejenigen Systeme verspottet, von welchen er wuſste, daſs sie in den öffentlichen Schulen vorgetragen und vertreten wurden. Und damit dürften wir in das 3. Jahrhundert verwiesen werden.

Die „Verspottung" ist in einigen sechzehn Handschriften überliefert, von welchen indessen mehrere völlig wertlos sind und, wie es scheint, nur eine einzige, der erst kürzlich bekannt gewordene cod. Patmius 202, über das 15. Jahrhundert zurückreicht. Näheres bei de Otto, Corpus apolog. christ. vol. IX. Jenae 1872. Proleg. p. xii—xxi. Vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), 74 f.; Gesch. der altchristl. Litt. I, 782 f.; Drei Handschriften des 16. Jahrhunderts nennt A. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, I (Freib. i. B. 1900), 252. Die Lesarten des cod. Patmius 202 verzeichnet R. Knopf, Über eine neu untersuchte Handschrift zum Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων des Hermias: Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. XLIII (1900). S. 626—638. Der erste Herausgeber des Werkchens war J. Oporinus bezw. R. Seiler, Basel 1553. Über die späteren Ausgaben s. de Otto l. c. p. xxii sqq. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von Morel, Paris 1615, von Maran, Paris 1742, und von v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I—II, und

[1] In der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1899, Sp. 180. Der Brief des Prokopius an Hermias auch bei Migne, PP. Gr. LXXXVII, 2, 2773 sqq.

bei Migne, PP Gr. VI, sind § 14, 4 angeführt worden. Eine tüchtige Separatausgabe der „Verspottung“ lieferte W F Menzel, Leiden 1840. 8° Neuestens hat H. Diels das Schriftchen in seine Doxographi Graeci, Berol. 1879, aufgenommen: p. 649—656; cf. p. 259—263. Übrigens fufst Diels in der Rezension des Textes durchaus auf der Edition v. Ottos, ohne auf die Handschriften selbst zurückzugreifen. Die Kapitelabteilung bei Diels weicht von derjenigen der früheren Ausgaben ab. Eine deutsche Übersetzung des Schriftchens von J. Leitl findet sich in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1873.

§ 26. Minucius Felix.

(1. Der Dialog Oktavius. 2. Der Verfasser und seine Zeit. 3. Die Schrift De fato.)

1. Der Dialog Oktavius. — Den Werken der griechischen Apologeten reiht sich in würdigster Weise eine lateinische Apologie des Christentums an, der Dialog „Oktavius“

Den Titel dieser Apologie erfahren wir seltsamerweise nicht aus Handschriften, sondern durch spätere Kirchenschriftsteller, Laktantius (Div. Instit. 5, 1, 22; cf. 1, 11, 55) und Hieronymus (De vir. ill. c. 58: cf. Ep. 70, ad Magnum, c. 5). In der Handschrift des 9. Jahrhunderts, welche die einzige Quelle des Textes bildet, schliefst sich die Apologie an die sieben Bücher des Arnobius „Adversus nationes“ an und trägt die Überschrift: Arnobii liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter. Aus Oktavius ist octavus liber gemacht worden.

Den Anlafs zur Wahl des Titels deutet der Eingang des Dialoges an. Der (in der Handschrift nicht genannte) Verfasser will seinem heimgegangenen Freunde Oktavius Januarius ein Denkmal liebevoller Erinnerung setzen und zu dem Ende über eine Unterredung berichten, durch welche Oktavius einen dritten Freund, den Heiden Cäcilius Natalis, für das Christentum gewann. Oktavius und Cäcilius hatten mit dem Verfasser, welchen sie Markus anreden (c. 3, 1; 5, 1 ed. Halm), von Rom aus einen Ausflug nach dem Meeresstrande unternommen und waren auf dem Wege einem Serapisbilde begegnet. Cäcilius, der Heide, unterliefs es nicht, dem Götzen seine Verehrung zu bezeigen (manum ori admovens osculum labiis impressit, c. 2, 4), und Oktavius, der Christ, machte seinem Unwillen hierüber in einem Vorwurfe gegen Markus Luft, welcher einen nahen Freund in einer solchen Blindheit des unwissenden Volkes belasse (in hac imperitiae vulgaris caecitate deserere, c. 3, 1). Die Wanderer langen am Ufer des Meeres an, und es entspinnt sich eine anderweitige Unterhaltung. Cäcilius aber bleibt schweigsam und teilnahmslos. Von Markus zur Rede gestellt, bekennt er, durch des Oktavius Wort schwer gekränkt zu sein, und bringt sofort eine eingehende und umfassende Disputation in Vorschlag (de toto et integro mihi cum Octavio res est, c. 4, 4). Markus, welcher zum Schiedsrichter erkoren wird, in ihrer Mitte, lassen sich die Gegner auf einem ins Meer vorspringenden Steindamme

nieder. Cäcilius tritt für den Skeptizismus ein, verteidigt jedoch den Glauben der Väter, welchem Rom seine Gröfse verdanke, und bekämpft das Christentum als ein aller Vernunft und Sittlichkeit Hohn sprechendes Truggebilde (c. 5—13). Nach einigen Zwischenbemerkungen ergreift Oktavius das Wort, um die Thesen des heidnischen Freundes der Reihe nach zu würdigen, den Polytheismus zu geifseln, die Anklagen der Heiden gegen die Christen zurückzuweisen, den Glauben und das Leben der Christen in das rechte Licht zu stellen (c. 16—38). Eines Schiedsrichterspruches bedarf es nicht. Cäcilius erklärt sich selbst mit Freuden für überwunden. Post haec, so schliefst der Verfasser (c. 40, 4), laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit.

Der Gedankengang der beiden Redner soll noch etwas genauer verfolgt werden. Es giebt, so beginnt Cäcilius, keine sichere Erkenntnis, insbesondere keine zuverlässige Kunde von dem Jenseits. Die philosophische Forschung ist resultatlos geblieben. Wenn die Christen, Leute ohne alle Bildung, mit Sicherheit auf Fragen antworten wollen, über welche die gröfsten Denker der Vorzeit ein Urteil abzugeben nicht gewagt haben, so ist dies nur eine widerwärtige Anmafsung. Entweder bleibt die Wahrheit dem Menschen vorenthalten, oder aber es herrscht in mannigfachem und unstetem Wechsel ein Zufall sonder Gesetz (soluta legibus fortuna, c. 5, 13). Ebendeshalb sei es geraten, ja geboten, an dem herkömmlichen Götterkulte festzuhalten. Derselbe habe den Alten als heilig gegolten und habe sich ihnen auch als heilbringend und segensreich erwiesen, indem er ihnen die Weltherrschaft eintrug. Das Attentat der Christen auf die überlieferte Religion könne nicht scharf genug verurteilt werden. Bilden doch diese Christen eine lichtscheue Sekte, welche im Dunkeln ein entsetzliches Unwesen treibt: sie erkennen sich an geheimen Zeichen, verehren einen Eselskopf und die Genitalien des Priesters, beten einen Gekreuzigten und das Kreuz an, schlachten bei ihren Mysterien ein Kind und verzehren es, frönen bei ihren nächtlichen Zusammenkünften der wildesten Geschlechtslust. Ihr Gott ist ein lächerliches Phantom. Zeigen können sie ihn nicht, und er soll doch allgegenwärtig sein. Dabei glauben sie an einen Untergang der ganzen Welt durch Feuer, an eine Auferstehung der Toten und eine ewige Vergeltung. In der Hoffnung auf ein ewiges seliges Leben verzichten sie auf die Gegenwart, enthalten sich ehrbarer Vergnügungen, wollen allem entsagen. Arme Thoren! Wie wenig sie von dem Jenseits zu erwarten haben, zeigt schon das Elend ihrer jetzigen Lage, aus welcher ihr angeblicher Gott sie nicht zu befreien vermag. Über dem Künftigen schwebt undurchdringliches Dunkel. Sokrates erklärte: quod supra nos, nihil ad nos. Simonides gestand, dafs er über das

Wesen und die Natur der Götter um so weniger zu sagen wisse, je länger er darüber nachgrüble. „Ich denke auch so. Was zweifelhaft ist, soll man lassen wie es ist, und wo so viele ausgezeichnete Männer schwanken, soll man nicht unbesonnen und leichtfertig eine Entscheidung treffen, sonst wird ein Altweiber-Aberglaube eingeführt oder alle Religion untergraben" (ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruatur, c. 13, 5).

So Cäcilius. Und nun Oktavius! Er folgt dem Gegner Schritt für Schritt. Nachdem er einleitend den Widerspruch zwischen dem prinzipiellen Skeptizismus und dem thatsächlichen Festhalten an der Religion der Vorfahren aufgezeigt, fordert er in dem Gefühle beleidigter Menschenwürde das Recht der Forschung zurück, dessen Cäcilius sich begeben hatte. Der aufrecht gehende, gen Himmel blickende, mit Sprache und Vernunft begabte Mensch ist berufen zur Erkenntnis der Wahrheit. Er erkennt auch ohne Mühe aus der Organisation der Natur und des Menschen selbst das Walten einer göttlichen Vorsehung. Es kann nur zweifelhaft bleiben, ob ein Gott oder mehrere Götter die Welt regieren. Aber auch dieser Zweifel ist unschwer zu lösen. Die Einheit Gottes wird schon durch analoge Erscheinungen dieser Welt gefordert: „Einer ist König bei den Bienen, einer Führer bei dem Kleinvieh, einer Leiter bei dem Grofsvieh" (c. 18, 7). Auch die Redeweise des Volkes zeugt für den Monotheismus, Dichter und Philosophen bestätigen ihn. Der Polytheismus beruht auf späterer Verirrung. Die Götter waren, wie Euhemerus nachwies, Menschen, welchen besonderer Verdienste wegen göttliche Ehre gezollt wurde. Rom ist auch nicht durch seine Religiösität zur Weltherrschaft gelangt, sondern durch Raub und Gewalt. Und wenn die Auspizien, Augurien und Orakel einmal das Richtige getroffen haben, so war dies, wofern es sich nicht um einen Zufall handelte, das Werk der Dämonen. Diese Gott entfremdeten Geister sind überhaupt die eigentlichen Urheber des Irrwahns und des Bösen (adgrediar fontem ipsum erroris et pravitatis, c. 26, 7). Sie geben den Götterbildern den Anschein der gegenwärtigen Gottheit, sie inspirieren die Seher, sie beleben die Fibern der Eingeweide der Tiere, sie lenken den Flug der Vögel. Sie sind von Hafs gegen die Christen erfüllt und wissen ihren Hafs auch dem Herzen der Heiden einzupflanzen. Alle die Anklagen, welche Cäcilius gegen die Christen vorgebracht hat, gehen auf Verleumdungen zurück, welche die Dämonen in Umlauf setzten. Glauben konnten diese Verleumdungen bei den Heiden nur deshalb finden, weil bei ihnen solche Schandthaten sehr häufig vorkommen. Freilich können die Christen ihren Gott nicht zeigen, wie sie ihn auch selbst nicht sehen. Wie sollte das Menschenauge, welches nicht in die Sonne sehen kann, den Quell alles Lichtes erschauen! Die Sonne ist am Himmel befestigt und ergiefst doch ihre Strahlen in alle

Lande; so thront Gott im Himmel und ist doch zugleich auch auf Erden überall zugegen. Für ihren Glauben an die Auflösung der Welt, an die Auferstehung des Fleisches und das jenseitige Gericht können die Christen sich wiederum sogar auf Aussprüche der Philosophen und Dichter berufen. Gegen Ende hebt sich die Rede zu immer steigender Wärme. Den Gedanken, dafs die Christen, im Besitze der Gotteserkenntnis und in der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, doch auch hier auf Erden schon die wahrhaft Glücklichen sind, trotz aller Armut, Entsagung und Verfolgung, erläutert und begründet Oktavius mit feuriger Beredsamkeit. „In unsern Tagen," lauten die Schlufsworte, „ist die wahre Gotteserkenntnis (veritas divinitatis) zur Reife gediehen. Freuen wir uns unseres Glückes und laben wir uns an der Wahrheit (recti sententiam temperemus)! Der Aberglaube soll bekämpft, die Gottlosigkeit soll gesühnt, die wahre Religion soll beibehalten werden" (cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur) [1].

In formeller Beziehung, an Kunst der Anlage und Anmut der Ausführung, dürfte dieser Dialog alle andern Apologien des 2. und 3. Jahrhunderts, die griechischen wie die lateinischen, übertreffen. Auch die lateinischen Profanschriftsteller des genannten Zeitraums können dem Verfasser den Preis für Schönheit und Gewandtheit des Ausdruckes nicht streitig machen. Ebert [2] schrieb: „Im allgemeinen hat die Darstellung eine für jene Zeit merkwürdige Eleganz. Geistvoll und lebendig schreitet sie rasch vorwärts mit leichter Beweglichkeit. Ohne Leidenschaftlichkeit, ist sie doch überall voll Wärme, die an einzelnen Stellen zu einer schönen Flamme der Begeisterung sich entzündet." Norden [3] urteilt: „Minucius hat es mit einzigem Geschick verstanden, auf dem Grunde der Philosophie Ciceros und der Diktion Senecas in einem den verwöhntesten Ansprüchen genügenden hocheleganten Modestil die neue Religion den gebildeten Heiden zu empfehlen; die zierlichen Figuren des modernen sophistischen Stils, vor allem den Gliederparallelismus mit Gleichklang am Ende, weifs er mit einer Grazie anzubringen, die, obgleich sie keine natürliche, sondern eine durch Studium und gelegentlich durch Raffinement erworbene ist, doch nirgends verletzt wie bei Apulejus."

Für die Komposition und Einkleidung des Ganzen hat allem Anscheine nach Ciceros Werk De natura deorum als Vorbild gedient. Die Rollen des Akademikers Cotta und des Epikureers Vellejus

---

[1] Vgl. die Inhaltsübersicht der beiden Reden bei A. Ebert in den Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. Bd. V Leipzig 1870. S. 332—340.

[2] Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande, Bd. I (2. Aufl. Leipzig 1889), S. 31.

[3] Die antike Kunstprosa, Bd. II (Leipzig 1898), S. 605 f.

hat der Heide Cäcilius übernommen; an die Stelle des Stoikers Balbus ist der Christ Oktavius getreten[1]. Auch Ciceros Schrift De divinatione dürfte in dem Dialoge benutzt sein, und aufser Cicero hat wohl auch Seneca De providentia und De superstitione dem Verfasser manchen erwünschten Gedanken in klassischer Form geliefert. Dagegen sind die Versuche, eine Benutzung der griechischen Apologeten, Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, durch Minucius nachzuweisen, bisher ohne nennenswerten Erfolg geblieben[2] Den Heiden Cäcilius läfst Minucius einmal Berufung einlegen auf eine Rede des Rhetors Fronto von Cirta (gest. nach 175), welche in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung den Christen thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen zur Last legte (c. 9, 6; vgl. 31, 2). Es ist indessen nicht wahrscheinlich, dafs die verloren gegangene Rede Frontos von irgend welchem mafsgebenden Einflusse auf die Gestaltung der Rede des Cäcilius gewesen sei[3].

Jedenfalls trägt das Werk ein echt römisches Gepräge und ist auf Leserkreise berechnet, welchen die römische Popularphilosophie des 2. Jahrhunderts geläufig war. Der Verfasser sucht und findet Anknüpfungspunkte zwischen diesen Voraussetzungen und dem Christentum. Durch das ganze Buch geht ein Zug edler Humanität, und trotz aller Schärfe der Kritik macht sich doch immer wieder eine entgegenkommende Milde und Weitherzigkeit des Urteils geltend. Der christliche Glaube wird vorwiegend als Monotheismus dargestellt (s. c. 18), und der Schwerpunkt der christlichen Religion wird in praktische Sittlichkeit verlegt (vgl. c. 32, 3: apud nos religiosior est ille qui iustior). Die Mysterien des Christentums kommen nicht zur Sprache. Auch von der Heiligen Schrift wird kein Gebrauch gemacht. Einmal wird auf die „divinae praedictiones prophetarum" verwiesen, welchen die heidnischen Philosophen eine „umbra interpolatae veritatis" entlehnt haben (c. 34, 5)[4]

---

[1] Siehe Ebert in den Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. V (1870), 328 ff. Vgl. Behr, Der Oktavius des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern de natura deorum. Gera 1870.

[2] Am meisten Berührungspunkte bietet die Apologie des Athenagoras dar. Ein Abhängigkeitsverhältnis des Minucius zu Athenagoras hat namentlich Lösche in den Jahrbb. für protest. Theol., Bd. VIII (1882), S. 168 ff., vertreten. — Die Frage, ob Minucius das Apologeticum Tertullians verwertet hat, soll weiter unten noch besprochen werden.

[3] Gegen Schanz, dessen Hypothese über den Zusammenhang der Rede des Cäcilius mit der Rede Frontos weiter unten noch zu würdigen sein wird. — Die Annahme Keims, die Rede des Cäcilius schliefse sich an des Celsus Polemik gegen das Christentum an (Th. Keim, Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, S. 151 ff.), ist durchaus hinfällig.

[4] Nach Vahlen (im Hermes, Bd. XXX [1895], S. 385 ff.) würde auch c. 19, 4 eine Bezugnahme auf das Alte Testament vorliegen.

Kühn[1] hat in dem Dialoge eine „heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum“ gefunden und dem Verfasser eine „fundamentale Verkennung des Christentums als einer Offenbarung Gottes“ vorgeworfen. Es war eine fundamentale Verkennung der Zwecke und Ziele des Apologeten. Mit Absicht geht Minucius den spezifisch christlichen Lehren nach Möglichkeit aus dem Wege, um vorerst die Vorurteile der Heiden zum Schweigen zu bringen; mit Absicht ruft er statt der biblischen Schriftsteller vielmehr heidnische Dichter und Philosophen zu Zeugen auf. Es ist aber keineswegs heidnisch-philosophische Münze mit christlichem Gepräge, was er bietet; es ist christliches Wahrheitsgut unter einer den Bedürfnissen philosophisch gebildeter Heiden angepafsten Hülle[2].

Der Dialog Oktavius ist nur durch cod. Parisinus 1661 saec. IX überliefert (in einem cod. Bruxellensis saec. XVI liegt eine Kopie des Pariser Manuskriptes vor), und zwar erscheint derselbe hier als achtes Buch des Werkes des Arnobius Adversus nationes. Der Text des Manuskriptes ist sehr verderbt und infolge dessen der Kritik ein weites Feld geöffnet. Die editio princeps des Dialoges ist die editio princeps des Werkes des Arnobius, ein Abdruck des cod. Paris., besorgt von Faustus Sabäus, Rom 1543. 2°. Unter dem Titel Oktavius und als Schrift des Minucius Felix ist der Dialog zuerst von Fr. Balduin ediert worden, Heidelberg 1560. 8°. Die späteren, überaus zahlreichen Ausgaben und Abdrucke sind bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. I, 62—77, aufgeführt. Neuere Ausgaben bezw. Abdrucke lieferten C. de Muralt, Zürich 1836. 8°; J. H. B. Lübkert, Leipzig 1836. 8° (nebst deutscher Übersetzung); Migne, PP. L. III (Paris. 1844); Fr. Öhler, Leipzig 1847 (in Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. vol. XIII); A. Holden, Cambridge 1853. 8°; J. B. Kayser, Paderborn 1863. 8°; C. Halm, Wien 1867 (M. Minucii Felicis Octavius, I. Firmici Materni liber de errore prof. rel. Rec. et commentario crit. instruxit C. H. = Corpus script. eccles. lat. vol. II); H. Hurter, Innsbruck 1871 (SS. Patr. opusc. sel. XV); J. J. Cornelissen, Leiden 1882. 8°; F. Léonard, Namur 1883. 8°; E. Bährens, Leipzig 1886. 8°. Die Palme gebührt der Ausgabe Halms. Halm hat indessen selbst die Verbesserungsbedürftigkeit seines Textes ausdrücklich hervorgehoben: Larga emendandi copia et nobis relicta erat et post nostram amicorumque curam posteris relinquetur (Halm Praef. p. VI). Über neuere Beiträge zur Texteskritik s. Teuffel-Schwabe, Geschichte der Römischen Litteratur (5. Aufl.) S. 931. 1317. Aus jüngster Zeit wären zu nennen: E. Kurz, Über den Oktavius des Minucius Felix, mit dem Text von Kap. 20—26 inkl. (Progr.) Burgdorf 1888. 8°. A. I. Kronenberg, Minuciana, sive annotationes criticae in Minucii Felicis Octavium. (Diss. inaug.) Lugduni 1889. 8°. I. Vahlen, Libellus M. Minucii Felicis cui Octavii nomen inscripsit, in dem Vorlesungsverzeichnisse der Universität Berlin für das Sommersemester 1894. 4°. J. Vahlen, Über eine Stelle im Oktavius des Minucius Felix: Hermes. Bd. XXX (1895). S. 385 bis

---

[1] Der Oktavius des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum. Leipzig 1882.

[2] Kühns Beweisführung ist eingehend geprüft und zurückgewiesen worden von Grillnberger in dem Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol., Bd. III (1889), S. 104 ff. 146 ff. 260 ff.

390 (über die Stelle c. 19, 4). C. Synnerberg, Randbemerkungen zu Minucius Felix. (Aus: Finska Vetenskaps-Societetens Forhandligar, Helsingfors.) Berlin 1897. 8°. R. Ellis, On the Octavius of Minucius Felix and Firmicus De errore prof. relig.: The Journal of Philology. vol. XXVII (1899). p. 197—202. Eine neue Ausgabe des Dialoges, welcher man mit Spannung entgegensehen darf, ist von E. Norden (Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II, 605) angekündigt worden.

Deutsche Übersetzungen des Dialoges gaben unter andern J. H. B. Lübkert, Leipzig 1836. 8°; J. Alleker, Trier 1865. 8°; A. Bieringer, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter); B. Dombart, Erlangen 1875—1876. 8°; 2. Aufl. Erlangen 1881 (dieser zweiten Auflage ist ein Abdruck des lateinischen Textes nach der Ausgabe Halms beigegeben); H. Hagen, Bern 1890. 8°.

E. Behr, Der Oktavius des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern de natura deorum. (Inaug.-Diss.) Gera 1870. 8°. A. Faber, De M. Minucio Felice commentatio. (Progr.) Nordhus. 1872. 4° Th. Keim, Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum . mit Lucian und Minucius Felix verglichen. Zürich 1873. 8°. P de Félice, Étude sur l'Octavius de Minucius Félix. (Thèse.) Blois 1880. 8°. G. Lösche, Minucius Felix' Verhältnis zu Athenagoras: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. VIII (1882). S. 168—178. R. Kühn, Der Oktavius des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum. Leipzig 1882. 8°. O. Grillnberger, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. I. Der Oktavius des M. Minucius Felix, keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christentums: Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol. Bd. III (1889). S. 104—118. 146 -161. 260—269. G. Boissier, La fin du paganisme. Paris 1891. t. I. p. 305—338: L'Octavius de Minucius Félix.

Über die Sprache des Dialoges im besondern handeln E. Wölfflin, Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik. Bd. VII (1892). S 467—484. B. Seiller, De sermone Minuciano. (Progr.) Augustae Vind. 1893. 8°. Plofs, Der Sprachgebrauch des Minucius Felix. (Progr.) Borna 1894. 4°. E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi. Gryphiswaldae 1897. 8°. (Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald, Ostern 1897.)

Sonstige Abhandlungen über die Entstehungszeit des Dialoges und sein Verhältnis zu Tertullians Apologeticum sollen Abs. 2 genannt werden. Ältere Litteratur über Minucius Felix bei Chevalier, Bio-Bibliographie, 1583. 2744; Richardson, Bibliograph. Synopsis 48—50.

2. Der Verfasser und seine Zeit. — In der einzigen noch erhaltenen Handschrift des Dialoges ist der Verfasser nicht genannt. In dem Dialoge selbst wird der Verfasser, wie schon bemerkt, von seinen Freunden Markus angeredet. Den vollen Namen desselben, Markus Minucius Felix, haben jene Gewährsmänner aufbewahrt, welchen wir auch den Titel des Dialoges verdanken, Laktantius (Div. Instit. 5, 1, 22; cf. 1, 11, 55) und Hieronymus (De vir. ill. c. 58; cf. Ep. 70, ad Magnum, c. 5). Beide fügen bei, Minucius Felix sei ein hervorragender Sachwalter (causidicus) des römischen Forums gewesen. Dafs er zu Rom lebte und „iudiciaria cura“ übte, erhellt auch aus dem Eingange des Dialoges (c. 2). Aufserdem bezeugt Minucius selbst, dafs er erst in späteren Jahren „aus

tiefer Finsternis zu dem Lichte der Weisheit und Wahrheit" emporgedrungen war (c. 1, 4). Sein vertrautester Freund Oktavius Januarius, ein früherer Studiengenosse (c. 1, 1) und später gleichfalls Sachwalter (c. 28, 3), war schon vor Minucius zum Christentum übergetreten (c. 1, 4). Er lebte in einer überseeischen Provinz und weilte zur Zeit des erzählten Gespräches bei Minucius auf Besuch (c. 2—3). Zur Zeit der Abfassung des Dialoges war er bereits gestorben (c. 1). Cäcilius Natalis hatte wie der Verfasser in Rom selbst seinen Wohnsitz, scheint aber nach der Art und Weise, wie er Frontos von Cirta gedenkt, aus Cirta in Numidien (Konstantine in Algier) gebürtig gewesen zu sein. Er verweist nämlich auf die erwähnte Rede Frontos mit den Worten: Cirtensis nostri testatur oratio (c. 9, 6), und in seiner Erwiderung auf diese Bemerkung gebraucht Oktavius den Ausdruck „tuus Fronto" (c. 31, 2).

Sehr umstritten ist die Lebenszeit des Minucius und seiner Freunde bezw. die Abfassungszeit des Dialoges. Schon Laktantius und Hieronymus traten in Widerspruch zu einander. Wenigstens scheint Laktantius vorauszusetzen, dafs Minucius vor Tertullian geschrieben habe (Div. Instit. 5, 1, 22), während Hieronymus unzweifelhaft vielmehr voraussetzt, dafs Tertullian der Ältere sei (De vir. ill. c. 53 und c. 58). Diese letztere Ansicht ist bis in die neuere Zeit hinein vorherrschend geblieben. Sie schien bestätigt zu werden durch das augenscheinliche Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Dialoge Oktavius und dem sehr wahrscheinlich aus dem Jahre 197 stammenden Apologeticum Tertullians. In diesen Schriften wird nicht nur zum Teil dasselbe Material verarbeitet, es finden sich auch nicht wenige Stellen, an welchen wörtliche Übereinstimmung den unumstöfslichen Beweis zu liefern scheint, dafs der eine der beiden Apologeten den andern unmittelbar vor Augen gehabt und geradezu kopiert hat. Tertullian, allenthalben schöpferisch und bahnbrechend wie wenige andere Kirchenschriftsteller, ist auch hier, so pflegte man vorauszusetzen, der Vorgänger, Minucius ist der Nachfolger gewesen. In eingehenderer Weise hat zuerst de Muralt (1836) das Verwandtschaftsverhältnis in umgekehrtem Sinne gedeutet: nicht Tertullian, sondern Minucius sei die Priorität zuzusprechen[1]. Ebert (1868) gelangte auf Grund einer genauen und umfassenden Vergleichung der beiden Schriften zu demselben Resultate, und seitdem hat die Annahme, Tertullian sei von Minucius abhängig, weite Verbreitung gefunden. Schwenke, Reck, Norden, Boenig u. a. sind in Eberts Fufs-

[1] C. de Muralt eröffnete seine Ausgabe des Dialoges Oktavius (Zürich 1836) mit einer Commentatio de Min. Felicis aetate sive argumenta IX, quae probent Apologeticum Minucianum non minus ante Tertullianeum quam ante Cypriani librum de vanitate idolorum esse scriptum. Zur Kritik dieser Argumente vgl. Ebert in den Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Ges. der Wiss. V (1870), 323 ff.

stapfen getreten und haben seine Beweisführung zu erweitern und zu vertiefen versucht. Massebieau u. a. hingegen sind zu der früheren Auffassung zurückgekehrt und haben Minucius aus Tertullian schöpfen lassen. Hartel, Wilhelm u. a. haben eine direkte Beziehung zwischen dem Dialoge und dem Apologeticum in Abrede gestellt und die beiderseitige Übereinstimmung auf gemeinsame Ausnützung einer und derselben inzwischen verloren gegangenen Quellenschrift zurückgeführt.

Gegen diesen dritten Lösungsversuch erhebt sich von vornherein ein sehr schwer wiegendes Bedenken. Die Existenz der gemeinsamen Quelle beruht auf blofser Mutmafsung, und diese Mutmafsung leidet an grofser Unwahrscheinlichkeit. Dafs eine von Minucius und von Tertullian in ausgedehntem Mafse benutzte apologetische Schrift zu Grunde gegangen sei, ohne irgend welche sonstige Spuren zu hinterlassen, ohne von den Litterarhistorikern bezeugt, ohne von andern Kirchenschriftstellern citiert zu werden, ist kaum glaublich. Es kommt jedoch hinzu, dafs die gemeinsame Verwertung derselben Quelle kaum ausreicht, das vorliegende Problem in befriedigender Weise aufzuhellen. Man müfste annehmen, dafs die beiden späteren Apologeten, wiewohl ganz unabhängig voneinander, an einer Reihe von Stellen übereinstimmend beide mehr oder weniger genau den Wortlaut der Vorlage selbst sich angeeignet haben. Eine unbefangene Kritik wird die eigentümliche Art der Berührung immer nur aus einer unmittelbaren Abhängigkeit herleiten können. Ob aber Minucius sich an Tertullian oder Tertullian sich an Minucius anlehnt, ist in der That nicht leicht zu entscheiden. Man gewinnt alsbald den Eindruck, auf einem schwankenden Boden zu stehen. Manche Übereinstimmung oder Abweichung läfst sehr verschiedene Erklärungen zu. Im grofsen und ganzen jedoch scheint weit mehr für eine Abhängigkeit Tertullians zu sprechen. Wiederholt läfst sich die Wahrnehmung machen, dafs Gedanken, welche bei Minucius nur gestreift werden, bei Tertullian eine nähere Ausführung, eine weitere Begründung finden. So begnügt sich Minucius mit einem kurzen Hinweise auf die Unzuverlässigkeit der fama (c. 28, 6), während Tertullian in entsprechendem Zusammenhange einen Exkurs über die natura famae einflicht (c. 7). So glaubt Minucius es als selbstverständlich voraussetzen zu dürfen, dafs aus Menschen keine Götter werden können (c. 21, 9), während Tertullian es nicht für überflüssig erachtet, diesem Satze ein längeres Kapitel zu widmen (c. 11). Ein zwingender Beweis freilich läfst sich auch auf diese Wahrnehmung nicht gründen. An einzelnen Stellen indessen, und dieser Umstand ist ausschlaggebend, scheint sich das Verhältnis der beiden Schriften zueinander schlechterdings nur aus einer Abhängigkeit Tertullians begreifen zu lassen. Statt „Nepos et Cassius in historia“ bei Minucius (c. 21, 4) liest man bei Tertullian (c. 10): „Cassius Severus aut Cornelius Nepos“ Den Historiker Cassius

Hemina, im 2. Jahrhundert v. Chr., mufs Tertullian verwechselt haben mit dem viel bekannteren Redner Cassius Severus, unter Augustus. Und die Quelle des Irrtums kann nur oberflächliche oder allzu eilige Lesung des Dialoges sein. Anderswo kündigt Tertullian eine Kritik der heidnischen Religionsgebräuche an (volo et ritus vestros recensere, c. 14), löst aber dieses Wort nicht ein, sondern eilt mit einer gewissen fieberhaften Hast sofort zu einem andern Gegenstande (sed conversus ad literas vestras etc.). Wäre er durch eigenes Nachdenken auf das den heidnischen Riten zu entnehmende Argument geführt worden, so würde er sich die Zeit genommen haben, dasselbe in sachentsprechender Weise zu entwickeln; er hat dieses Argument bei einem Vorgänger verwertet gefunden und hat es seinerseits nicht unerwähnt lassen wollen. Minucius hatte an zahlreichen Beispielen die Lächerlichkeit und Abscheulichkeit der heidnischen Riten veranschaulicht (quorum ritus si percenseas etc., c. 24, 2). Auch aus Apol. c. 16, verglichen mit Oct. c. 9. 28, und aus Apol. c. 24—25, verglichen mit Oct. c. 6. 25, dürfte auf eine Abhängigkeit Tertullians geschlossen werden müssen [1].

Es scheint demnach Minucius der Frühere, Tertullian der Spätere zu sein, und wenn das Apologeticum dem Jahre 197 angehört, so mag der Dialog Oktavius etwa zu Anfang der Regierung des Kaisers Commodus (180—192) verfafst worden sein. Höher hinaufzugehen verbietet die Erwägung, dafs bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts auch die abendländischen Kirchenschriftsteller sich noch sämtlich der griechischen Sprache bedient haben. Schrieb Minucius unter Commodus, so steht er ohnehin an der Spitze aller Lateiner. Aus dem Texte des Dialoges erwächst diesem Ansatze durchaus keine Schwierigkeit. Anzeichen einer früheren oder einer späteren Zeit sind nicht vorhanden. Vielmehr bietet der Text selbst wenigstens einen Gesichtspunkt dar, welcher die Datierung des Dialoges auf die Tage des Kaisers Commodus wirksam unterstützt. Die schon angeführten Verweise auf Fronto von Cirta setzen doch wohl voraus, dafs Fronto, gestorben bald nach 175, zur Zeit der Abfassung des Dialoges entweder noch unter den Lebenden weilte oder doch noch eine weithin bekannte Persönlichkeit von nicht geringem Ansehen war.

Noch einige Worte über abweichende Berechnungen aus neuester Zeit! Frühere Vermutungen wieder aufnehmend und weiter ausbildend, hat jüngst Schanz [2] in dem Dialoge selbst sichere Hinweise auf die Mitte des 2. Jahrhunderts zu entdecken geglaubt. Schon aus der Frage des Oktavius: „Wann hat jemals eine gemeinschaftliche Regierung mit Vertrauen begonnen oder ohne Blut geendet?“ (quando

[1] Näheres über die genannten Stellen bei Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi (Gryphisw. 1897), p. 8 sqq.

[2] Im Rhein. Museum f. Philol. N. F. Bd. L (1895). S. 114 ff

unquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? c. 18, 6) sei zu folgern, dafs die Abfassung des Dialoges vor Beginn des Kondominats der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, d. h. vor dem Jahre 161 erfolgt sei. Wenn aber Cäcilius zum Schlusse seiner Rede in die Worte ausbreche: Ecquid ad haec audet Octavius homo Plautinae prosapiae, ut pistorum (?) praecipuus, ita postremus philosophorum? (c. 14, 1), so werde damit Fronto von Cirta, ein elender Stilist, zum Wettkampf aufgefordert. Der in der Handschrift stehende Name „Octavius“ sei ein unberechtigtes, von einem des vollen Verständnisses ermangelnden Leser herrührendes Einschiebsel; nicht an Oktavius, sondern an Fronto sei die Rede gerichtet, und Cäcilius wolle sagen: „Was will hiegegen der einfältige Altertümler machen? Kann Fronto gegen eine solche stilistische Leistung aufkommen?“ Cäcilius habe nämlich in seiner Rede im wesentlichen die Rede Frontos reproduziert, den Inhalt jedoch in ein ganz anderes, vornehmeres und gefälligeres Gewand gekleidet. Die höhnische Aufforderung an Fronto aber sei nur bei Lebzeiten des Rhetors verständlich, und der Dialog stamme aus der Zeit des Antoninus Pius oder auch aus den Tagen Hadrians. Diese Hypothese ist so kühn und zugleich so künstlich, dafs sie sozusagen allerseits auf Widerspruch stiefs. Das Wort „Octavius“ zu streichen ist willkürlich, um so mehr, als die sich anschliefsenden Epitheta keinen Zweifel darüber lassen, dafs wirklich Oktavius angeredet wird. „Ein Mann aus der Sippe des Plautus“ war sprichwörtliche Bezeichnung eines causidicus, pafst also vortrefflich auf den Sachwalter Oktavius. Der Name des Komödiendichters aber, welcher längere Zeit in einer Mühle seinen Unterhalt verdient haben soll, erinnerte gewissermafsen unwillkürlich an die Mühlknechte (die Lesart „pistorum“ dürfte beizubehalten sein), und so wird Oktavius „der erste der Mühlknechte und der letzte der Philosophen“ gescholten, weil er sich zu dem Glauben christlicher Arbeiter und Sklaven bekannte.

Von anderer Seite ist der Dialog in das 3. Jahrhundert hinabgerückt worden. Inschriften, welche 1880 bei Cirta aufgefunden wurden, handeln von einem „Marcus Caecilius Quinti filius Quirina (sc. tribu) Natalis“, welcher Triumvir von Cirta war und Kaiser Caracalla (211—217) zu Ehren einen Triumphbogen errichten liefs[1]. Dessau hat diesen Cäcilius Natalis des 3. Jahrhunderts mit dem, wie schon bemerkt, wahrscheinlich aus Cirta gebürtigen Cäcilius Natalis unseres Dialoges identifizieren wollen. Mit demselben Rechte kann man in dem Cäcilius Natalis der Inschriften irgend einen Verwandten, möglicherweise einen Sohn des Freundes des Minucius erblicken. Bährens hat sogar vermittelst einer immerhin glänzenden Textkonjektur die letztgenannte Möglichkeit zur Gewifsheit zu erheben

[1] Corpus Inscript. lat. vol. VIII, 1. Berol. 1881. nr. 7094—7098; cf. nr. 6996.

versucht, indem er an der Stelle des Dialoges, an welcher zum erstenmal des Cäcilius Erwähnung geschieht (c. 1, 5), das handschriftlich überlieferte, aber jedenfalls fehlerhafte „quod Caecilium" in „quo Q(uintum) Caecilium" abänderte[1]. Des Minucius Freund würde jener Quintus sein, von dessen Sohn die Inschriften reden. Grofse Wahrscheinlichkeit darf die Konjektur indessen nicht beanspruchen, schon deshalb nicht, weil auch Oktavius zu Beginn des Dialoges ohne Vornamen eingeführt wird.

Nach Neumann soll der Dialog unter Philippus Arabs (244—249) veröffentlicht worden sein, nach Schultze gar erst zwischen 300 und 23. Februar 303. Die letztere Hypothese scheitert bereits an der unter Cyprians Werken stehenden Abhandlung Quod idola dii non sint, in welcher der Dialog anerkanntermafsen benutzt, um nicht zu sagen, ausgeschrieben ist. Mag die Echtheit dieser Abhandlung bestritten, die Entstehungszeit zweifelhaft sein, dafs dieselbe dem 3. Jahrhundert angehört, darf als ausgemacht gelten. Neumanns Datierung beruht auf einer blofsen Vermutung, welche jedes positiven Stützpunktes ermangelt. Warum soll denn gerade die Feier des tausendjährigen Bestandes des Römerreiches im Jahre 248 den Anstofs zur Abfassung des Dialoges gegeben haben?

Ad. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodians Carmen apologeticum: Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. V Leipzig 1870. S. 319—420. Eberts Abhandlung erschien bereits 1868. Sie verficht die Abhängigkeit Tertullians von Minucius. W Hartel nahm in einer ausführlichen Rezension dieser Abhandlung, Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien, Bd. XX (1869), S. 348—368, gegen Ebert Stellung. Vgl. auch Hartel, Patristische Studien. II. (Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. d. Wiss. Bd. CXXI. Wien 1890.) S. 18 ff. Nach Hartel sind Minucius und Tertullian nicht abhängig von einander, schöpfen aber aus einer gemeinsamen Quelle. H. Dessau, Über einige Inschriften aus Cirta: Hermes. Bd. XV (1880). S. 471—474 (Cäcilius Natalis, der Freund des Minucius, lebte im 3. Jahrh.). V Schultze, Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. VII (1881). S. 485—506. (Der Dialog ist erst zwischen 300 und 23. Febr. 303 verfafst.) W. Möller, Zu Minucius Felix: ebd. S. 757—758 (gegen Schultze). P Schwenke, Über die Zeit des Minucius Felix: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. IX (1883). S. 263—294 (Minucius ist älter als Tertullian). F. X. Reck, Minucius Felix und Tertullian, eine litterarhistorisch-kritische Untersuchung: Theol. Quartalschr. Bd. LXVIII (1886). S. 64—114 (Minucius ist der Ältere). Fr. Wilhelm, De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico: Breslauer philologische Abhandlungen. Bd. II, Heft 1. Breslau 1887 (Minucius und Tertullian benutzen unabhängig von einander beide eine ältere Quelle). M. L. Massebieau, L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Félix: Revue de l'hist. des religions. t. XV (1887). p. 316—346 (Minucius schöpft aus Tertullian). K. J. Neumann, Der Römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian.

---

[1] M. Minucii Felicis Octavius, emendavit et praefatus est Aem. Baehrens, Lips. 1886, p. vi.

Bd. I. Leipzig 1890. S. 241—245, 250—252 (der Dialog ist unter Philippus Arabs geschrieben worden). M. Schanz, Die Abfassungszeit des Oktavius des Minucius Felix, ein Beitrag zum Verständnis des Dialogs: Rhein. Museum f. Philologie. N. F. Bd. L (1895). S. 114—136 (der Dialog fällt entweder in die Regierungszeit des Antoninus Pius oder Hadrians); vgl. Schanz, Gesch. der Röm. Litt. Teil III (1896). S. 233 ff. C. Weyman, Zur Geschichte der altchristl. Litteratur: Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 25. Mai 1895. S. 4—6 (gegen Schanz). E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi; wissenschaftl. Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald, Ostern 1897 (für die Priorität des Oktavius vor dem Apologeticum). H. Boenig, M. Minucius Felix, ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Litteratur. (Progr.) Königsberg 1897. 4° (für die Priorität des Oktavius vor dem Apologeticum). R. Agahd, M. Terenti Varronis antiquitatum rerum divinarum libri I. XIV XV XVI. Lips. 1898. p. 40 ad 71 (für beiderseitige Benutzung einer älteren Quelle).

3. Die Schrift De fato. — Hieronymus kannte noch eine zweite Schrift unter dem Namen des Minucius Felix, glaubte jedoch, die Echtheit derselben wegen der Verschiedenheit des Stiles in Zweifel ziehen zu sollen: sed et alius sub nomine eius fertur (sc. liber s. dialogus) de fato vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse diserti hominis, non mihi videtur cum superioris libri (sc. dialogi qui Octavius inscribitur) stilo convenire (De vir. ill. c. 58; cf. Ep. 70, ad Magnum, c. 5). In dem besprochenen Dialoge liefs Minucius den Oktavius sagen: ac de fato satis, vel si pauca, pro tempore, disputaturi alias et uberius et plenius (c. 36, 2). Er hatte also die Abfassung einer Schrift De fato in Aussicht genommen. Aber eben diese Worte konnten freilich auch zur Unterschiebung einer fremden Schrift De fato Anlafs bieten. Über die von Hieronymus erwähnte Schrift ist sonst nichts bekannt.

Zweiter Teil.

Die polemische Litteratur.

A. Die häretische Litteratur und die neutestamentlichen Apokryphen.

§ 27. Die gnostische Litteratur.

(1. Einleitendes. 2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. 3. Basilides und die Basilidianer. 4. Die Ophiten oder „Gnostiker“ 5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. 6. Die Karpokratianer. 7. Valentinus und die Valentinianer. 8. Bardesanes und die Bardesaniten. 9. Marcion und die Marcioniten. 10. Die Enkratiten.)

1. Einleitendes. — Die apologetische Litteratur entsprang dem Kampfe der Kirche mit dem Heidentume und dem Judentume. Ein anderer Feind erstand der Kirche, auch schon zu den Zeiten der

Apostel, in der Häresie, welche zwar nicht die Existenzberechtigung der Kirche verneinte, wohl aber die Reinheit und Unversehrtheit ihres apostolischen Glaubens bedrohte. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der kirchlichen Litteratur des 2. Jahrhunderts wendet sich gegen die Angriffe der Häresie. Der Besprechung dieser antihäretischen Litteratur soll ein kurzer Überblick über die schriftstellerische Thätigkeit der Häretiker selbst voraufgeschickt werden.

Die gewaltigste Häresie der ältesten Zeit ist der Gnostizismus. Derselbe hat seinen Namen erhalten von dem Streben nach Erkenntnis der im Glauben erfafsten christlichen Wahrheit (*γνῶσις* im Gegensatze zu *πίστις*). Insbesondere wollte er eine den denkenden Menschengeist befriedigende Antwort geben auf die Fragen nach dem Ursprunge der Welt, nach der Herkunft des Bösen und nach dem Wesen der Erlösung. Zu diesem Ende verknüpfte und vermengte der Gnostizismus die christliche Idee von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus mit heidnisch-orientalischen Religionen (parsischem Dualismus, syrisch-phönizischer Kosmologie, chaldäisch-babylonischer Astrologie und Magie), indem er die positive Offenbarung durch kühne Allegorese verflüchtigte oder auch durch eine angeblich auf die Apostel zurückgehende Geheimtradition ersetzte.

Es darf nicht wundernehmen, wenn der mächtig um sich greifende und zündende Grundgedanke des Gnostizismus eine bunte Fülle und Mannigfaltigkeit von Systemen zu Tage förderte. Schon die heidnischen Elemente, welche zum Aufbau verwendet wurden, Philosopheme und Mythen, Kulte und Mysterien, waren im einzelnen überaus verschiedener, vielfach ganz entgegengesetzter Art. Als gemeinsame Grundlinien der meisten oder doch der bedeutendsten gnostischen Systeme lassen sich etwa folgende Sätze ausheben: Der höchste Gott ist der unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit, aus welchem durch Emanation zahlreiche Äonen hervorgehen, in ihrer Gesamtheit das Lichtreich oder das Pleroma bildend. Diesem Lichtreiche steht von Ewigkeit her die Hyle oder Materie gegenüber, bald als ein gestalt- und lebloses Chaos, bald als das wilde Reich des Bösen oder der Finsternis aufgefafst. Die Sinnenwelt ist das Werk des Demiurgen, und letzterer ist nach den einen ein untergeordneter Äon, nach den andern ein dem höchsten Gott feindliches, dem Reiche der Finsternis entstiegenes Wesen. In der Welt sind Bestandteile des Lichtreiches, Lichtfunken, beschlossen, und die Erlösung besteht in der Ausscheidung dieser höheren Kräfte und Keime aus der Materie, ihrer Zurückführung aus der Fremde in die Heimat. Der Erlöser ist ein Äon, welcher sich mit einem Menschen verbindet oder in einem Scheinleibe auf Erden auftritt und die bis dahin den Menschen unbekannte Gottheit verkündet, aber nur bei denjenigen volles Verständnis findet, welche zur Gnosis berufen sind, weil in ihnen das pleromatische Element vor-

wiegt. Die Ethik gipfelt bei einzelnen Sekten in der Forderung gänzlicher Enthaltung von der Materie oder einer sehr asketischen Lebensweise, während sie bei andern auf eine freche Verhöhnung aller Sittengesetze hinausläuft, getragen von dem Grundsatze, dafs für den wahren Gnostiker das äufsere Verhalten gleichgültig sei [1].

So hat der Gnostizismus, obwohl er die geoffenbarte Wahrheit zur Grundlage seiner Spekulation zu machen vorgab, in Wirklichkeit den ganzen Bau des christlichen Glaubens untergraben.

Die Litteratur des Gnostizismus ist, abgesehen von einigen wenigen, zumeist in koptischer Übersetzung erhaltenen Schriften, zu Grunde gegangen und nur aus den Bruchstücken bekannt, welche die kirchlichen Autoren ihren Gegenschriften zum Zweck der Bestreitung und Widerlegung eingeflochten haben. Nur in seltenen Fällen reichen diese Reste hin, einen Einblick in das einstige Ganze zu erlangen, und es ist deshalb nicht möglich, über Wert und Gehalt der gnostischen Litteratur im allgemeinen ein Urteil zu gewinnen. Mit aller Sicherheit aber ist schon den überlieferten Büchertiteln zu entnehmen, dafs die Anhänger des Gnostizismus eine aufserordentlich reiche und mannigfaltige schriftstellerische Thätigkeit entwickelt haben. Über die Mittel weltlicher Bildung hat die Häresie augenscheinlich in ganz anderem Mafse verfügt als die Kirche Jesu Christi. Die Kirche hatte dem Heere der Gnostiker gegenüber nur eine verschwindend kleine Streiterschar ins Feld zu stellen. Ihr Sieg über den Gnostizismus ist ein kaum minder glänzender Erweis ihres göttlichen Ursprungs als ihr Triumph über die heidnische Staatsgewalt.

Die wichtigsten Quellenwerke für die Kenntnis des Gnostizismus und insbesondere der gnostischen Litteratur sind des Irenäus Werk Adversus haereses, des Hippolytus Philosophumena, des Epiphanius Panarion oder Haereses und des Philastrius Liber de haeresibus.

In den letzten Jahrzehnten sind diese Werke nebst verwandten Schriften mit Eifer und Erfolg quellenkritisch untersucht worden. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865. 8°. Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig 1875. 8°. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Leipzig 1873. 8° Ders., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus: Zeitschr. f. die histor. Theol. Bd. XLIV (1874). S. 143—226. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt. Leipzig 1884. 8°. Ders., Judentum und Judenchristentum, eine Nachlese zu der „Ketzergeschichte des Urchristentums." Leipzig 1886. 8°. Ders., Der Gnostizismus: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXXIII (1890). S. 1—63. I. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae. Lips. 1894. 8°. Eine Skizze

---

[1] W Anz hat in seiner Schrift: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897 (Texte und Untersuchungen u. s. w. XV, 4), die Lehre von dem Aufstieg der Seelen durch die Welten der grofsen Archonten zu dem höchsten Gott als die gnostische Zentrallehre bezeichnet und als ein Produkt babylonisch-persischer Religionsmischung zu erweisen versucht. Vgl. dazu A. Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1897, Sp. 483 f.

der Ergebnisse der quellenkritischen Forschung giebt Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 143 ff.

Sammlungen von Fragmenten gnostischer Schriften finden sich bei I. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saeculi p. Chr. n. I, II et III. Oxon. 1698—1699; ed. alt. 1714. 2 voll. 8°. passim; in R. Massuets Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus Adv. haer., Paris. 1710, p. 349—376 (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. VII, 1263—1322); in A. Stierens Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus, Lipsiae 1848—1853, t. I. p. 899 bis 971; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums u. s. w. passim.

2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. — Dositheus, Simon Magus, Kleobius, Menander, Cerinth, Nikolaus (?), Satornil sind, soviel bekannt, nicht als Schriftsteller aufgetreten. Nach Origenes (Comm. in Ioan. t. XIII, 27) hatten die Dositheaner allerdings „Bücher des Dositheus" (*βίβλους τοῦ Δοσιθέου*) in Gebrauch, und nach Eulogius von Alexandrien (bei Photius, Bibl. cod. 230)[1] hat Dositheus den mosaischen Oktateuch an unzähligen Stellen gefälscht (*κατακιβδηλεύσας*) d. i. falsch ausausgelegt und noch andere thörichte Schriften (*συγγράμματα μωρά*) hinterlassen. Aber hier wie dort wird es sich wohl um Schriften handeln, welche von Schülern verfafst und dem Meister unterschoben waren.

Auch aus dem Kreise der Jünger Simons des Zauberers sind Schriften hervorgegangen. Hippolytus hat seiner Darstellung der Lehre Simons (Philos. 6, 7—20; vgl. 4, 51; 10, 12) ein vermutlich unter Simons Namen gehendes Werk *Ἀπόφασις μεγάλη*, „Grofse Offenbarung", zu Grunde gelegt und teils im Wortlaute, teils in Referaten eine Reihe von Stellen aus demselben mitgeteilt[2]. Laut den Apostolischen Konstitutionen (6, 16) haben die Anhänger des Simon und des Kleobius giftige Bücher (*ἰώδη βιβλία*) unter dem Namen Christi und der Apostel verfafst. In der Vorrede der orientalischen Sammlung Nicänischer Kanones heifst es von den Simonianern: Sibi autem perfidi isti evangelium effinxerunt, quod in quattuor tomos secantes librum quattuor angulorum et cardinum mundi appellarunt[3]. Doch ist auf diese Notiz schwerlich viel Gewicht zu legen.

Was Cerinth angeht, so ist bekannt, dafs die Johanneische Apokalypse und weiterhin die Johanneischen Schriften des Neuen Testamentes überhaupt im 2. und 3. Jahrhundert von verschiedener Seite

---

[1] Migne, PP. Gr. CIII, 1085.

[2] Die Stellen sind gesammelt bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 453—461. — Nach Salmon und Stähelin soll die *Ἀπόφασις μεγάλη* eine Fälschung gewesen sein, nicht von einem Simonianer, sondern von einem Betrüger verfafst und als Simonianische Schrift Hippolytus in die Hände gespielt; s. H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. (Texte und Untersuchungen u. s. w. VI, 3.) Leipzig 1890. S. 105.

[3] Mansi, SS. Conc. Coll. II, 1057.

fälschlich als Machwerke Cerinths bezeichnet worden sind[1]. Nach Epiphanius (Haer. 28, 5; vgl. 28, 1; 30, 14) haben die Cerinthianer „den Paulus" verworfen, weil er die Beschneidung herabgewürdigt habe, und nur das Matthäusevangelium benutzt, aus welchem sie jedoch den Bericht über die Geburt des Herrn aus der Jungfrau entfernt hatten. Wenn Epiphanius anderswo (Haer. 51, 7) den Cerinthianern die Abfassung eines eigenen Evangeliums zur Last legt, so dürfte ihm nur jene eigenmächtige Verstümmelung des Matthäusevangeliums vor Augen schweben.

Die Nikolaiten hatten laut Epiphanius (Haer. 25—26) und Philastrius (De haer. c. 33) folgende Schriften in Gebrauch: Bücher unter dem Namen Jaldabaoth (*βιβλία τινὰ ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαώθ*, Epiph. 25, 3), ein Buch Noria (*Νωρίαν τινὰ βίβλον καλοῦντες*, Epiph. 26, 1), eine Prophetie des Barkabbas (Epiph. 26, 2) und vielleicht noch andere prophetische Bücher (visiones inanes et plenas fallaciae, Philastr. l. c.), ein „Evangelium der Vollendung" (*εὐαγγέλιον τελειώσεως*, Epiph. 26, 2; evangelium consummationis, Philastr. l. c.) sowie ein Evangelium der Eva (*εὐαγγέλιον Εὔας*, Epiph. 26, 2. 3. 5). Jaldabaoth ist der bei den Ophiten (Abs. 4) gebräuchliche Name des Demiurgen. Noria soll der Name der Frau des Noe gewesen sein (Epiph. 26, 1). Der Prophet Barkabbas wird uns bei den Basilidianern (Abs. 3) wieder begegnen. Das Evangelium der Eva scheint nach den Andeutungen des hl. Epiphanius in die Form einer Apokalypse gekleidet gewesen zu sein[2]. — Die „Gnostiker", welche Epiphanius (Haer. 26) zusammen mit den Nikolaiten behandelt, sollen später (Abs. 4) erwähnt werden.

Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 155—161 (Dositheus). 162—195 (Simon, Kleobius, Menander, Satornil). 408—421 (Nikolaus, Cerinth). Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 152—157; II, 1, 533 ff. S. Krauss, Dosithée et les Dosithéens: Revue des études juives, t. XLII (1901), p. 27—42. A. Büchler, Les Dosithéens dans le midrasch: ibid. p. 220—231.

3. Basilides und die Basilidianer. — Basilides hat unter Hadrian und Antoninus Pius (Clem. Al. Strom. 7, 17, 106; Eus.

[1] Über den Ursprung und die Geschichte dieser Schmähung des hl. Johannes s. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 1. Erlangen 1888. S. 220 ff.

[2] Es beruht auf einem Versehen, wenn Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, 156 f.; II, 1, 536) behauptet, nach Clem. Al. Strom. 3, 4, 26 (*λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι*) hätten die Nikolaiten sich auf Matthias, d. h. auf die apokryphen „Matthiasüberlieferungen" (§ 31, 7) berufen. Das Wort *λέγουσι* bei Klemens bezieht sich keineswegs auf die Nikolaiten, ist vielmehr, wie Harnack selbst anderswo (a. a. O. II, 1, 596) erklärt, so viel als „man sagt", eine Wendung, welche es dahingestellt sein lassen will, ob die fragliche Schrift wirklich dem Apostel Matthias angehöre oder nicht; vgl. Clem. Strom. 7, 13, 82: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι.*

Chron. ad a. Abr. 2149), also etwa 120—140, zu Alexandrien (Iren. Adv. haer. 1, 24, 1) gelehrt. Eusebius (Hist. eccl. 4, 7, 3) und Theodoret (Haer. fab. comp. 1, 2) versichern, daſs Basilides von Haus aus Alexandriner war. Nach Epiphanius hingegen ist Basilides ebenso wie Satornil zu Antiochien Schüler des Menander gewesen (Epiph. Haer. 23, 1) und erst später nach Alexandrien gekommen (ibid. 24, 1). Vermutlich beruhen jedoch diese Angaben des hl. Epiphanius nur auf einem Miſsverständnisse der Darstellung des hl. Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 1), laut welcher Satornil und Basilides „als ein geistiges Brüderpaar an Menander als geistigen Vater sich anschlieſsen" [1]. Die Basilidianer haben Glaukias, einen angeblichen Dolmetscher des hl. Petrus, als den Lehrer ihres Meisters bezeichnet (Clem. Al. Strom. l. c.). Die Nachricht der Acta Archelai et Manetis (c. 55) [2], Basilides habe bei den Persern gepredigt (fuit praedicator apud Persas), leidet an groſser Unwahrscheinlichkeit.

Die Berichte der Alten über das Lehrsystem des Basilides weisen durchgreifende Verschiedenheiten, ja dem Anscheine nach unvereinbare Widersprüche auf. Auf Grund der Skizze des hl. Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 3—7; vgl. 2, 16 u. a. St.) und der an ihn sich anschlieſsenden Häreseologen pflegte man früher allgemein Basilides für einen Dualisten und Emanationisten zu halten. Die 1851 zuerst gedruckten Philosophumena des hl. Hippolytus brachten über Basilides (7, 2. 20—27; vgl. 10, 14) eine gröſsere Fülle neuer Mitteilungen als über irgend einen andern Vertreter des Gnostizismus, und nach anfänglichem Schwanken einigte sich der weitaus gröſsere Teil der Forscher in dem namentlich von Uhlhorn verfochtenen Satze, der Basilides der Philosophumena sei Evolutionist und Pantheist. Die Erklärung des Gegensatzes oder Widerspruches suchte man in der Annahme, der eine Zeuge stelle das ursprüngliche System des Basilides dar, der andere eine spätere Umbildung desselben. Uhlhorn, Jacobi u. a. sprachen dem Berichte Hippolyts die Priorität zu, Hilgenfeld, Lipsius u. a. räumten dem Berichte des hl. Irenäus den Vorrang ein. Funk bestritt die Voraussetzung eines Widerspruches; auch nach Hippolytus habe Basilides eine ausgesprochen dualistische Lehre über die Weltentwicklung vorgetragen; die groſse Verschiedenheit der beiden Darstellungen sei freilich nicht zu verkennen; die Priorität komme ohne Zweifel dem Berichte der Philosophumena zu, während Irenäus in mehreren Punkten, namentlich in der Christologie und in der Moral, nicht den Meister, sondern

---

[1] Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 759, Anm. 3.

[2] Migne, PP. Gr. X, 1523 sq.

seine entarteten Schüler zu Worte kommen lasse[1]. Salmon und Stähelin glaubten nachweisen zu können, dafs Hippolytus wie bei andern Anlässen, so auch bei dem Berichte über Basilides einem Betruge zum Opfer gefallen sei und ein Falsifikat als Quelle benutzt habe. Nach Krügers Urteil wäre damit „der alte Streit der Gelehrten entschieden“[2]; in Wahrheit dürfte der Knoten nicht sowohl gelöst als vielmehr zerhauen sein.

Als Schriften des Basilides werden ein Evangelium, ein Kommentar zu diesem Evangelium und Psalmen oder Oden genannt. Auch Basilides, berichtet Origenes (Hom. 1 in Luc.), hat sich für befugt gehalten, ein Evangelium nach Basilides zu schreiben (*γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον*). Hieronymus übersetzte: Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare[3]; richtiger paraphrasierte Ambrosius (Comm. in Luc. ad 1, 1): Ausus est etiam Basilides evangelium scribere quod dicitur secundum Basilidem; anderswo spricht Hieronymus (Comm. in Matth. prol.) von einem evangelium Basilidis. Nähere Mitteilungen über dieses Evangelium, seinen Inhalt, seine Anlage fehlen. Vermutlich war dasselbe eine tendenziöse Zusammenstellung von Stücken der kanonischen Evangelien, wie denn in den Fragmenten des Kommentars, welchen Basilides zu seinem Evangelium schrieb, auf Perikopen bei Matthäus, Lukas und Johannes Bezug genommen wird[4]. Dieser Kommentar hat nach Agrippa Kastor (bei Eus. Hist. eccl. 4, 7, 7) 24 Bücher umfafst, ist also jedenfalls ein umfangreiches Werk gewesen. Klemens von Alexandrien betitelt dasselbe *Ἐξηγητικά* und bringt mehrere Citate aus dem 23. Buche (Strom. 4, 12, 81 sqq.). Der Verfasser der Acta Archelai et Manetis (c. 55) nennt das Werk tractatus und führt zwei Stellen aus dem 13. Buche an. Endlich wird auch der von Origenes (Comm. in Rom. l. 5, 1)[5] ohne Angabe einer Quelle citierte Satz des Basilides dem Kommentar über das Evangelium entnommen sein. In den verderbten Schlufsworten des Muratorischen Fragmentes ist allem Anscheine nach von Psalmen des Basilides die Rede und durch eine Bemerkung des Origenes (In Iob 21, 11 sq.)[6] über Oden des Basilides (*ᾠδὰς Βασιλείδου*) wird diese Auffassung bestätigt.

---

[1] F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. I. Paderborn 1897. S. 358—372: Der Basilides der Philosophumenen kein Pantheist (verb. u. erweit. Abdruck aus der Theol. Quartalschrift. Bd. LXIII [1881]. S. 277—298).

[2] G. Krüger in seinem sorgfältigen Artikel über Basilides in der Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Bd. II. Leipzig 1897. S. 431—434.

[3] Die von Hieronymus gefertigte Übersetzung der Hom. 1 Orig. in Luc. ist in Verbindung mit den Bruchstücken des griechischen Textes von neuem herausgegeben worden durch Zahn a. a. O. Bd. II, 2. S. 624 ff.

[4] Siehe Zahn a. a. O. I, 766 ff. [5] Migne, PP. Gr. XIV, 1015.

[6] Dieses Scholion des Origenes bei Migne, PP. Gr. XVII, 80; vollständiger bei Pitra, Analecta sacra. t. II (1884). p. 368.

Isidorus, „des Basilides echter Sohn und Schüler“ (ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, Hipp. Philos. 7, 20), hat wenigstens drei Schriften hinterlassen. Die Titel lauten bei Klemens von Alexandrien Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς (Strom. 2, 20, 113), Ἠθικά (ibid. 3, 1, 2), Ἐξηγητικὰ τοῦ προφήτου Παρχώρ (ibid. 6, 6, 53). Zum Verständnis des erstgenannten Titels ist zu bemerken, dafs Isidorus eine zwiefache Menschenseele unterschieden wissen wollte, die Vernunftseele (τὸ λογιστικόν) und die „angewachsene Seele“ (προσφυὴς ψυχή, vgl. Clem. Strom. 2, 20, 113 sq.). Diese letztere, über welche das vernünftige Prinzip die Oberhand gewinnen müsse, bildete den Gegenstand der erstgenannten Schrift. Die „Ethik“, Ἠθικά, darf wohl identifiziert werden mit der nach Epiphanius (Haer. 32, 3) von Isidorus verfafsten Schrift Παραινετικά. Das von Klemens (a. a. O. und nach ihm von Epiphanius Haer. 32, 4) angeführte Bruchstück der Ethik handelt über 1 Kor. 7, 9. Die Erklärung des Propheten Parchor hat nach Klemens (a. a. O.) mindestens zwei Bücher gezählt. Aristoteles, behauptete Isidorus, habe die Propheten, insbesondere, wie es scheint, Parchor geplündert, ohne sie zu nennen. Schon Agrippa Kastor (bei Eus. Hist. eccl. 4, 7, 7) hat bemerkt, Basilides habe sich selbst Propheten erdichtet, wie Barkabbas und Barkoph und einige andere, welche in Wirklichkeit nie existiert hätten, und um das Staunen derjenigen zu erregen, welche dergleichen bewundern, habe er diesen Propheten barbarische Namen beigelegt. Es liegt nahe zu vermuten, dafs „Barkoph“ und „Parchor“ nur verschiedene Schreibweisen eines und desselben Namens seien.

In einem der von Klemens citierten Sätze der Erklärung des Propheten Parchor gedenkt Isidorus einer „Prophetie des Cham“ (τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας, Strom. 6, 6, 53), aus welcher Pherekydes all seine allegorisierende Theologie geschöpft habe. Auch das apokryphe Matthiasevangelium bezw. die apokryphen Matthiasüberlieferungen haben bei Basilides und seinen Anhängern in hohem Ansehen gestanden (s. § 31, 7). Irenäus erwähnt Zauber- und Beschwörungsformeln der Basilidianer (incantationes et invocationes, Adv. haer, 1, 24, 5).

Die Fragmente der Schriften des Basilides und des Isidorus sind zusammengestellt bei Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum. t. II. Oxon. 1699. p. 35—43, 64—68; bei Massuet, S. Iren. opp. Paris. 1700. p. 349 sq. 351 sq.; bei Stieren, S. Iren. opp. t. I. Lipsiae 1853. p. 901 sqq. 907 sqq.; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 207 ff. 213 ff. Zur Erläuterung dieser Fragmente s. aufser Hilgenfeld namentlich auch Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. Bd. I (1888—1889). S. 763—774: Basilides und die kirchliche Bibel. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 157—161; II, 1, 290 f.

4. Die Ophiten oder „Gnostiker“ — Unter dem Namen Ophiten (Schlangenbrüder) pflegt man eine Reihe gnostischer Parteien zusammenzufassen, welche den durch die Schlange veranlafsten Genufs

vom Baume der Erkenntnis als den Durchbruch der Gnosis im Menschen feierten. Eben diese Parteien sind es auch gewesen, welche zuerst die Bezeichnung *γνωστικοί* für sich selbst in Anspruch nahmen [1]. Dieselben verzweigten sich schon sehr früh in zahlreiche, vielfach einander widersprechende und sich gegenseitig bekämpfende Denominationen. Manche überliefsen sich auf Grund prinzipiellen Antinomismus der wildesten Zügellosigkeit und den scheufslichsten Orgien. Andere bekannten sich, wenigstens in der Theorie, zu enkratitischen Grundsätzen.

Irenäus macht aus mehreren von den „Gnostikern" benutzten und hochgehaltenen Schriften kurze Mitteilungen, ohne seine Quellen näher zu bezeichnen (Iren. Adv haer. 1, 29—31). Eine dieser Quellen ist, wie es scheint, von Schmidt in einer koptischen Papyrushandschrift zu Berlin unter dem Titel „Evangelium nach Maria" wiedergefunden worden (s. Abs. 5). Nach Epiphanius hatten die „Gnostiker" neben den kanonischen Schriften, welche sie für interpoliert erklärten (Epiph. Haer. 26, 6), viele, ja unzählige apokryphe Schriften in Gebrauch (*βιβλία πολλά*, Haer. 26, 8; *μυρία γραφεῖα*, 26, 12). Im einzelnen nennt Epiphanius (26, 8): Grofse und kleine Fragen der Maria (*ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαι καὶ μικραί*), die ersteren unflätigen Inhalts, die letzteren vielleicht noch koptisch erhalten (s. Abs. 5), Bücher unter dem Namen Jaldabaoth (vgl. Abs. 2), viele Bücher unter dem Namen Seths, Apokalypsen Adams (*ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ*) [2], apokryphe Evangelien unter dem Namen der Apostel (*εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν*). Im weiteren Verlaufe seines Artikels erwähnt

---

[1] Näheres bei Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig 1875. S. 191—225: Der älteste Gebrauch des Gnostikernamens.

[2] Über anderweitige christliche Adamschriften, welche wahrscheinlich auf jüdische Materialien zurückgehen, s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl. Bd. III (1898). S. 287—289; der noch nicht erschienene erste Band der 3. Aufl. wird diese Angaben des dritten Bandes voraussichtlich ergänzen. Die armenischen Adamschriften, welche die Mechitaristen ihrer Sammlung armenischer Apokryphen des Alten Testamentes, Venedig 1896, einverleibten, hat Preuschen ins Deutsche übersetzt und untersucht und nicht auf jüdische Quellen zurückgeführt, sondern aus den Kreisen der noch zu erwähnenden gnostischen Sekte der Sethianer hergeleitet; s. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, aus dem Armenischen übersetzt und untersucht. Giefsen 1900 (Separatabdruck aus: Festgrufs, B. Stade zur Feier seiner 25jährigen Wirksamkeit als Professor dargebracht von seinen Schülern. Giefsen 1900. 8°. Heft 5). Schürer hat das Ergebnis der Untersuchung Preuschens abgelehnt und wiederholt die Ansicht ausgesprochen, dafs der Ausgangspunkt aller dieser Adamlegenden in dem jüdischen Midrasch zu suchen sei, wenn sich auch der Anteil des Midrasch an der uns vorliegenden Gestalt der Legenden nicht mehr genauer fixieren lasse (Schürer in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1901, Sp. 172 f.). Zwei der acht armenischen Adamschriften würden sich auch als Sethschriften bezeichnen lassen: Nr. 6, Über das Evangelium von Seth (bei Preuschen a. a. O. S. 36—40), und Nr. 8, Worte des Adam zu Seth (Preuschen S. 46 f.).

Epiphanius noch folgende „gnostische“ Schriften: ein Buch unter dem Titel *Γέννα Μαρίας* („Genealogie der Maria“?), in welchem erzählt war, Zacharias sei im Tempel ermordet worden (vgl. Matth. 23, 35), weil er hinter das Geheimnis des jüdischen Gottesdienstes gekommen war, dafs nämlich die Juden einen Esel als ihren Gott verehrten (Epiph. Haer. 26, 12)[1], ein Evangelium des Apostels Philippus (Haer. 26, 13; vgl. § 31, 7) und vielleicht ein Elias-Apokryph (26, 13), etwa eine Elias-Apokalypse[2].

Die Kainiten hatten ein „Evangelium des Judas“ (*εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα*), des einzigen Apostels, wie sie sagten, welcher den Herrn verstanden habe (Iren. Adv. haer. 1, 31, 1; Epiph. Haer. 38, 1). Schon Irenäus gedenkt auch noch anderer Schriften der Kainiten, ohne indessen Titel anzuführen (Iren. 1, 31, 2; vgl. Epiph. 38, 1). Epiphanius (38, 2) macht noch zwei andere Schriften namhaft: ein Buch mit Reden voll von Gottlosigkeit (*βιβλίον ἐν ᾧ ἐπλάσαντο ῥήματά τινα ἀνομίας πλήρη*) und ein von den Kainiten wie von den „Gnostikern“ gebrauchtes Buch mit dem Titel *Ἀναβατικὸν Παύλου*, „Himmelfahrt Pauli“, gleichfalls strotzend von Abscheulichkeiten (vgl. § 34, 2).

Klemens von Alexandrien bezeugt, dafs die Prodicianer Geheimbücher (*βίβλους ἀποκρύφους*) unter dem Namen Zoroasters besafsen (Strom. 1, 15, 69)[3], und dafs antinomistisch gesinnte Gnostiker ein Apokryph (*τι ἀπόκρυφον*) frechen Inhalts gebrauchten (Strom. 3, 4, 29). Auf antinomistische Gnostiker bezieht sich wohl auch das Wort des Origenes: multa secretorum facta (ficta?) sunt a quibusdam impiis et iniquitatem in excelsum loquentibus (Comm. in Matth. ser. c. 28)[4].

Über die Naassener berichtet Hippolytus (Philos. 5, 2. 6—11; 10, 9) auf Grund einer Schrift, welche ihm aus den Kreisen der Naassener selbst zugekommen war[5]. Er entnimmt dieser Schrift hauptsächlich naassenische Deutungen von Bibelaussprüchen, auch Bruchstücke naassenischer „Hymnen“ (5, 6. 9) und einen naassenischen „Psalm“ (5, 10)[6] Aufserdem ergiebt sich aus dem Berichte

---

[1] Näheres über diese Erzählung bei A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895. S. 32—37.

[2] Über Elias-Apokalypsen, jüdischer und christlicher Herkunft, s. Schürer a. a. O. 3. Aufl. Bd. III (1898). S. 267—271; von dem noch ausstehenden ersten Bande sind Nachträge zu erwarten.

[3] Über anderweitige Spuren von Zoroasterbüchern vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 537 f.

[4] Migne, PP. Gr. XIII, 1657.

[5] Nach H. Stähelin (Die gnostischen Quellen Hippolyts, Leipzig 1890) u. a. soll diese Schrift nicht naassenischer Herkunft, sondern das Werk eines Betrügers gewesen sein.

[6] Dieser Psalm fand Aufnahme in die Anthologia graeca carminum christianorum, adornaverunt W Christ et M. Paranikas, Lipsiae 1871, p. 32 sq.; cf. Proleg. p. xv sq. Vgl. auch Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 260 f.

Hippolyts, dafs die Naassener das Ägypterevangelium (Philos. 5, 7: vgl. § 31, 4), das Thomasevangelium (5, 7; vgl. § 31, 7) und die simonianische Ἀπόφασις μεγάλη (5, 9; vgl. Abs. 2) benutzt haben.

An die Naassener reiht Hippolytus die Peraten an (Philos. 5, 3. 12—18; 10, 10)[1]. Er kennt verschiedene peratische Schriften (γράμματα, 5, 15), hebt aus einem von den Peraten verehrten Buche eine längere Stelle aus (5, 14) und handelt sonst wiederum vorwiegend über peratische Auslegungen von Schriftworten. Aus einer Stelle der Quellenschrift Hippolyts über Eva (5, 16) möchte Harnack[2] auf Benutzung des Evangeliums der Eva (Abs. 2) von seiten der Peraten schliefsen.

Die Sethianer, welche Hippolytus auf die Peraten folgen läfst (Philos. 5, 4. 19—22; 10, 11)[3], hatten ihre Lehre in unermefslich vielen Schriften niedergelegt (ἐν ἀπείροις συγγράμμασι, 5, 21). Insbesondere aber war es das Buch Παράφρασις Σήθ, welches einen Überblick über das sethianische System nach allen Richtungen hin gab (5, 22). Epiphanius vervollständigt die Angaben Hippolyts. Die Sethianer, schreibt er (Haer. 39, 5), haben verschiedene Bücher unter dem Namen grofser Männer verfafst, sieben Bücher unter dem Namen Seths, andere Bücher unter dem Titel Ἀλλογενεῖς („Ausländer"), eine Apokalypse Abrahams, strotzend von aller möglichen Schlechtigkeit (ἄλλην, sc. βίβλον, ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἣν καὶ Ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι, πάσης κακίας ἔμπλεων)[4], andere Bücher unter dem Namen Moses'[5], andere unter andern Namen.

Die mit den Sethianern auf das engste verwandten und bei Epiphanius in unmittelbarem Anschlufs an die Sethianer behandelten Archontiker hatten gleichfalls zahlreiche Schriften in Gebrauch, insbesondere ein grofses und ein kleines Buch Συμφωνία[6], die schon

---

[1] Nach Stähelin u. a. würde auch dieser Bericht auf einer Fälschung beruhen.

[2] A. a. O. I, 168.

[3] Nach Stähelin u. a. würde Hippolytus sich auch hier wieder auf eine Fälschung stützen.

[4] Diese Apokalypse Abrahams hat wohl nichts zu thun mit der, wie es scheint, nur slavisch erhaltenen Apokalypse Abrahams, welche seit 1863 mehrfach gedruckt und durch G. N. Bonwetsch in den Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Bd. I, 1, Leipzig 1897, ins Deutsche übersetzt wurde. Hier fährt Abraham gen Himmel und erhält dort allerlei Offenbarungen über die Geschichte seiner Nachkommenschaft. Es handelt sich allem Anscheine nach um eine jüdische Schrift in leichter christlicher Überarbeitung. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes u. s. w. III (1898), 250 ff.

[5] Über Moses-Apokryphen s. Schürer a. a. O. III, 213 ff.

[6] Bei Pitra, Analecta sacra et classica. Paris. 1888. pars II. p. 305—308 ist eine Sammlung von Citaten aus griechischen Philosophen unter dem Titel Συμφωνία ἐκ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴν ἁγίαν καὶ θεόπνευστον νέαν γραφήν abgedruckt.

genannten Bücher unter dem Titel Ἀλλογενεῖς, die Himmelfahrt des Isaias[1] und andere Apokryphen (Epiph. Haer. 40, 2). Später (Haer. 40, 7) kommt Epiphanius noch einmal auf die Schriften der Archontiker zurück und erwähnt verschiedene Bücher unter dem Namen Seths und seiner sieben Söhne. Seth, fügt er hier bei, ward von den Archontikern ἀλλογενής und seine sieben Söhne wurden ἀλλογενεῖς genannt (die Bücher unter dem Titel Ἀλλογενεῖς sind also Bücher unter dem Namen der Söhne Seths)[2]. Endlich bemerkt Epiphanius (l. c.), die Archontiker hätten sich auch auf die Propheten Martiades und Marsianus berufen, welche in den Himmel entrückt worden und innerhalb dreier Tage herabgestiegen seien.

Hippolytus hat zwei Gnostiker der Vergessenheit entrissen, welche sich gleichfalls zu der ophitisch-„gnostischen" Richtung bekannten und welche zugleich litterarisch thätig waren, Justinus und Monoimus[3]. Justinus hat zahlreiche Schriften verfaſst oder doch gebraucht (Philos. 5, 23. 24), insbesondere ein Werk unter dem Titel Baruch (5, 24—27), welches mindestens zwei Bücher umfaſste (5, 27)[4]. Der Araber Monoimus hinterlieſs einen Brief an Theophrast (Philos. 8, 15).

Die den Archontikern sehr nahe stehenden Severianer bedienten sich einiger Apokryphen (Epiph. Haer. 45, 4; vgl. 45, 2).

Die Origenianer hatten gleichfalls Apokryphen, insbesondere apokryphe Apostelgeschichten oder, wie Epiphanius (Haer. 63, 2) sagt, „die sog. Akten des Andreas und der andern"

Eine von Plotinus bekämpfte „gnostische" Sekte besaſs laut Porphyrius (Vita Plot. c. 16)[5] „Apokalypsen des Zoroaster und des Zostrianus und des Nikotheus und des Allogenes und des Mesus und anderer solcher Leute"

Die ophitisch-„gnostische" Litteratur ist am vollständigsten zusammengestellt bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 162—171. 662 f.; vgl. II, 1, 537—540. Hilgenfeld handelt in der Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, über die Lehre der namhaft gemachten Sekten und Sektenhäupter, ohne auf die Schriften, welche dieselben verfaſst oder gebraucht haben, näher einzugehen. A. Hönig hat in seiner Schrift über

[1] Über die jüdisch-christliche Himmelfahrt des Isaias s. Schürer a. a. O. III, 280—285; der noch nicht erschienene erste Band wird jedenfalls Nachträge bringen.

[2] Von einer scriptura inscripta nomine Seth ist auch in dem Opus imperf. in Matth. hom. 2, Migne, PP. Gr. LVI, 637, die Rede. Über jüdisch-christliche Schriften unter dem Namen Seths vgl. vorhin S. 323, Anm. 2.

[3] Auch in den Berichten über Justinus und Monoimus soll Hippolytus nach Stähelin u. a. aus gefälschten Quellen schöpfen.

[4] Über Baruch-Apokryphen, jüdische und christliche, s. Schürer a. a. O. III (1898), 223—232.

[5] Plotini Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini libello edidit R. Volkmann. vol. I. Lipsiae 1883. p. 20.

die Ophiten, Berlin 1889, der ophitischen Litteratur gar keine Aufmerksamkeit gewidmet. Wünsch hat eine Reihe von griechischen und lateinischen Fluchgebeten, welche auf Bleitafeln aus den Jahren 390—420 erhalten sind und römischen Wagenlenkern (agitatores) dazu gedient haben, ihre konkurrierenden Kollegen den Dämonen zu überantworten und dem Untergang zu weihen, auf die Sekte der Sethianer zurückführen wollen; s. R. Wünsch, Sethianische Verfluchungtafeln aus Rom. Leipzig 1898. 8°. Sehr wahrscheinlich haben diese Zaubertexte mit der gnostischen Sekte der Sethianer nichts zu thun; s. Schürer in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1899, Sp. 108 bis 110. Vgl. auch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes u. s. w. III (1898), 298. 302. Über die von Plotinus bekämpften Gnostiker und die von diesen Gnostikern benutzten Schriften (Apokalypsen) verbreitet sich einläfslich C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum. Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 4 a).

5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. — Aus ophitischen Gemeinschaften und zwar aus enkratitisch denkenden Kreisen stammen einige gnostische Werke, welche in koptischer Übersetzung erhalten geblieben sind.

Die 1851 von Schwartze und Petermann (nach einem codex Askewianus Mus. Britann. saec. V vel VI) herausgegebene Pistis Sophia zerfällt in vier Bücher, von welchen die drei ersten ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, während das vierte sich deutlich von den früheren Büchern abhebt und sich als ein für sich bestehendes Werk erweist. Immerhin aber läfst sich die innere Einheit und Zusammengehörigkeit der Kompilation nicht verkennen. Alle vier Bücher durchzieht ein Grundgedanke, die Idee der Erlösung des Geistes aus der niederen hylischen Welt. Buch 1 (ohne Titel) und Buch 2 (secundus *τόμος πίστεως σοφίας*) haben hauptsächlich den Fall der Pistis Sophia, eines Wesens der Äonenwelt, und ihre Erlösung durch Christus zum Gegenstande; Buch 3 (*μέρος τευχῶν σωτῆρος*) und Buch 4 (ebenso betitelt) schildern die Entstehung der Sünde und des Übels in der Menschenwelt, die Notwendigkeit der Bufse oder der Erhebung über die Mächte der Finsternis, die Strafen, welche des Nichterlösten nach seinem Tode harren u. s. f. Das Schicksal der Sophia aber beleuchtet wie ein Vorbild das Los und die Aufgabe der Menschheit, und insofern ist der zweite Teil durch den ersten eingeleitet und vorbereitet. „Man könnte das Ganze geradezu als eine Abhandlung *Περὶ μετανοίας* (im gnostischen Sinne) bezeichnen“ [1]. Der äufseren Anlage nach bestehen alle 4 Bücher aus Unterredungen zwischen dem auferstandenen Heilande und seinen Jüngern und Jüngerinnen. Gleich zu Eingang des ersten Buches wird bemerkt, Jesus habe nach der Auferstehung noch elf Jahre lang mit den Seinigen verkehrt [2]. Aufser dem Herrn

[1] Köstlin in den Theologischen Jahrbüchern. Bd. XIII (1854). S. 6.

[2] Siehe die koptisch-lateinische Ausgabe des Werkes von Schwartze und Petermann, Berlin 1851, p. 1 des koptischen Textes. Die Seitenzahlen des koptischen Textes stehen auch am Rande der lateinischen Übersetzung.

ist es vornehmlich Maria Magdalena, welche das Wort führt, indem sie dem Herrn Fragen vorlegt. Eingestreut sind zahlreiche Oden, welche, abgesehen von den noch zu erwähnenden „salomonischen“ Oden, allem Anscheine nach auf die Hand des Verfassers selbst zurückgehen.

In der vorliegenden Gestalt mufs das Werk in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Ägypten entstanden sein[1]. Die frühere Zueignung an Valentinus (Abs. 7) oder einen Valentinianer beruhte auf einem Irrtum. Die Grundlage des Systems der Pistis Sophia ist ophitisch. Die drei ersten Bücher dürfen vielleicht mit den laut Epiphanius (Haer. 26, 8) von den „Gnostikern“ gebrauchten „Kleinen Fragen der Maria“ (s. Abs. 4) identifiziert bezw. als eine Rezension dieser „Fragen“ angesehen werden[2]. Das vierte Buch ist, wie bereits Köstlin[3] erkannte, älteren Datums als die drei ersten.

Im ersten und zweiten Buche werden fünf „salomonische“ Oden citiert, welche in den Augen des Verfassers dieselbe Dignität besitzen wie die davidischen Psalmen[4]. Im ersten Buche scheint auf apokryphe Evangelien unter den Namen der Apostel Philippus, Thomas und Matthäus (Matthias?) Bezug genommen zu werden (s. § 31, 7). Im zweiten und dritten Buche wird auf „zwei grofse Bücher Jeû“ verwiesen, welche Henoch im Paradiese geschrieben habe[5].

Nicht geringere Bedeutung als das Manuskript, welches die Pistis Sophia rettete, darf der nach dem schottischen Reisenden Bruce benannte koptische Papyrus Brucianus saec. V vel VI beanspruchen (jetzt in Oxford aufbewahrt, aber dem Untergange entgegengehend). Der Inhalt dieser Handschrift ist nach ungenügenden Versuchen Amélineaus 1892 durch Schmidt[6] herausgegeben, ins Deutsche übersetzt und bearbeitet worden. Nach Schmidt besteht der Inhalt aus zwei ineinander gewürfelten, aber noch sicher zu erkennenden und reinlich zu scheidenden Schriften. Die erste, gröfsere Schrift, deren Schlufs fehlt, berichtet über angebliche Mitteilungen des Herrn an seine Jünger und Jüngerinnen. Zunächst werden, in fast unglaublich hölzerner Darstellungsform, kosmogonische Spekulationen vorgetragen und sodann praktische Fragen erörtert, die Überwindung der feindlichen Weltmächte, die Sicherstellung des Seelenheiles durch Vollzug einer Reihe von Riten und Mysterien u. dgl. Schmidt hält diese

[1] Siehe Harnack in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. VII, 2 (1891). S. 95 ff.

[2] Vgl. Harnack a. a. O. S. 107 ff. [3] A. a. O. S. 14 ff.

[4] Mit den bekannten jüdischen „Psalmen Salomos“ haben diese gnostischen Lieder nichts gemein. Näheres über die letzteren bei Harnack a. a. O. S. 35 ff.

[5] Siehe die genannte Ausgabe p. 245—246. 354.

[6] In den Texten und Untersuchungen u. s. w. Bd. VIII, 1—2 (1892).

Schrift für identisch mit den in der Pistis Sophia angeführten zwei Büchern Jeû und läſst dieselbe weiterhin um die Mitte des 3. Jahrhunderts und zwar im Schoſse der Sekte der Severianer (Epiph. Haer. 45) verfaſst sein. Doch unterliegt jene Identifizierung, wie Preuschen und Liechtenhan hervorhoben[1], nicht geringen Bedenken, und mit ihr ist zugleich auch der wichtigste Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters der Schrift in Frage gestellt. Die zweite Schrift, welche des Einganges und des Schlusses entbehrt, handelt über die Entstehung und Entwicklung der Welt und verfolgt ausschlieſslich spekulative Interessen. Wiederholt machen ihre Ausführungen den Eindruck hoher Altertümlichkeit. Nach Schmidt ist dieselbe in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden und zwar inmitten der Sethianer oder der Archontiker (Epiph. Haer. 39—40). In dieser zweiten Schrift finden sich Verweise auf die gnostischen Propheten Marsanes, Nikotheus und Phosilampes[2]. Der Name Marsanes erinnert sofort an den bei Epiphanius (Haer. 40, 7) als Prophet der Archontiker erwähnten Marsianus; Offenbarungen des Nikotheus besaſsen auch die von Plotinus bekämpften „Gnostiker" (Porph. Vita Plot. c. 16; vgl. Abs. 4); der Name Phosilampes läſst sich sonst nicht nachweisen[3]

Endlich ist hier einer 1896 zu Kairo für das Ägyptische Museum in Berlin erworbenen koptischen Papyrushandschrift saec. V (?) zu gedenken, welche laut einer vorläufigen Beschreibung Schmidts[4] folgende drei Stücke gnostischer Herkunft umfaſst: 1. ein *Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ* mit der Unterschrift *Ἀπόκρυφον Ἰωάννου*, 2. eine *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 3. eine *Πρᾶξις Πέτρου*. Das „Evangelium nach Maria" enthält vorwiegend Offenbarungen des Herrn an Johannes und hat allem Anscheine nach schon dem hl. Irenäus bei seiner Darstellung des Systems der sog. Barbelo-Gnostiker (Adv. haer. 1, 29) als Quelle gedient. Die „Weisheit Jesu Christi" berichtet über Enthüllungen des Herrn nach seiner Auferstehung, veranlaſst durch Zweifel der Jünger und Jüngerinnen „in Betreff der Hypostasis des Alls und der Oikonomia und der heiligen Pronoia und der Aretê (= Kraft) der Gewalten, in Betreff aller Dinge, welche der Erlöser mit ihnen gemacht hatte, die Mysterien und die heilige Oikonomia"[5]. Die „That Petri" erzählt hauptsächlich, wie Petrus seine jungfräuliche Tochter von lang-

---

[1] Preuschen in der Theologischen Litteraturzeitung, Jahrg. 1894, Sp. 184 f.; Liechtenhan in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XLIV (1901). S. 236 ff.

[2] Siehe die Ausgabe Schmidts S. 285. 287.

[3] Vgl. über diese Propheten Schmidt a. a. O. S. 599 ff.

[4] In den Sitzungsberichten der k. preuſs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1896, S. 839 ff.

[5] Schmidt a. a. O. S. 841.

wieriger Krankheit heilt, dann aber wieder in die Krankheit zurückfallen läſst. Vermutlich ist diese Erzählung ein Überbleibsel der Petrusakten (§ 32, 2) oder einer ähnlichen Schrift.

Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit I. H. Petermann. Berolini 1851. 8°. Die fünf „salomonischen" Oden waren (nach derselben Handschrift) bereits von Fr. Münter herausgegeben worden: Odae gnosticae Salomoni tributae thebaice et latine. (Progr.) Havniae 1812. 4°. Schwartzes lateinische Übersetzung des koptischen Textes hat G. R. S. Mead ins Englische übertragen: Pistis Sophia. London 1896. 8°. K. R. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia: Theologische Jahrbücher. Bd. XIII (1854). S. 1—104. 137—196. (Eine tief eindringende Studie.) R. A. Lipsius, Pistis Sophia: A Dictionary of Christian Biography. vol. IV. London 1887 p. 405—415. A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. VII, 2. Leipzig 1891. S. 1—114. (Harnack handelt über die Beziehungen des Buches zur Heiligen Schrift, verschiedene einzelne Lehrangaben und sonstige Notizen, Zeit und Ort der Abfassung.) Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 171—173. Auch C. Schmidt ist in seinen sogleich zu nennenden Arbeiten über den Papyrus Brucianus bezw. die beiden Bücher Jeû wiederholt auf die Pistis Sophia eingegangen. — Eine Ausgabe des Papyrus Brucianus nebst französischer Übersetzung von E. Amélineau erschien in den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. t. XXIX, 1. Paris 1891. Vorher hatte Amélineau in der Revue de l'histoire des religions. t. XXI (1890). p. 176—215, über den Inhalt der Handschrift Bericht erstattet. Aber der Bericht ist unzuverlässig und die Ausgabe ist miſslungen; s. C. Schmidt in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen, Jahrg. 1891, S. 640—657; Jahrg. 1892, S. 201—222. (An der erstgenannten Stelle, Jahrg. 1891, S. 641, erwähnt Schmidt noch zwei kleine frühere Arbeiten Amélineaus über den Papyrus Brucianus.) Als editio princeps darf deshalb die Ausgabe C. Schmidts gelten: Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (Texte und Untersuchungen u. s. w. VIII, 1—2.) Leipzig 1892. Vgl. Schmidt, Über die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke: Sitzungsberichte der k. preuſs. Akad. der Wiss. zu Berlin. Jahrg. 1891. S. 215—219; Schmidt, De codice Bruciano seu de libris gnosticis qui in lingua coptica exstant commentatio. Pars I. A qua haeresi et quo tempore ‚Pistis Sophia' et ‚Duo libri Ieû' sint conscripti. (Diss. inaug.) Lipsiae 1892. 8°. E. Preuschen hat in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1894, Sp. 183—187, gegen manche Aufstellungen Schmidts Bedenken erhoben. Gegen diese Bedenken wendet sich Schmidt, Die in dem koptisch-gnostischen Codex Brucianus enthaltenen „beiden Bücher Jeû" in ihrem Verhältnis zu der Pistis Sophia untersucht: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXXVII (1894). S. 555—585. Auf Schmidt fuſst Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 171—174. 662 f.; II, 1, 534. Die Identifizierung der ersten Schrift bezw. der zwei ersten Abhandlungen des Codex Brucianus mit den beiden Büchern Jeû bekämpft R. Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Litteratur: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XLIV (1901). S. 236—253. — Über den Inhalt der Berliner Papyrushandschrift s. C. Schmidt, Ein vornicänisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache: Sitzungsberichte der k. preuſs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1896, S. 839—847 Vgl. Harnack,

Gesch. der altchristl. Litt II, 1, 712 f. — Die „Verfluchung“, welche W E. Crum nach einem koptischen Papyrus in der Zeitschr. f. ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. XXXIV (1896). S. 85 89 veröffentlichte, ist, soviel ich sehe, durchaus nicht „gnostisch gefärbt“ (Crum S. 85). Vgl. zu dieser Formel L. Fonck in der Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. XXI (1897). S. 574 f.; Bd. XXII (1898). S. 382 ff.

6. Die Karpokratianer. — Mit den Anschauungen der antinomistischen Zweige der Ophiten hat sich die Gnosis des Alexandriners Karpokrates nahe berührt. Die Reminiscenzen aus dem Christentume waren in seiner Lehre durch Entlehnungen aus dem Heidentume fast völlig verwischt. Irenäus fufst in seinem Berichte über die Karpokratianer auf karpokratianischen Schriften (secundum quod scripta eorum dicunt, Adv. haer. 1, 25, 4; ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν οὕτως ἀναγέγραπται, 1, 25, 5). Auch erwähnt er karpokratianische Zauberformeln (incantationes, 1, 25, 3). Über eine karpokratianische Schrift erfahren wir Näheres durch Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 2, 5—9). Des Karpokrates Sohn, Epiphanes, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, hinterliefs, obwohl er nur ein Alter von 17 Jahren erreichte, eine Schrift *Περὶ δικαιοσύνης*, welche, wie die von Klemens ausgehobenen Stellen zeigen, für einen vollständigen Kommunismus, auch Weibergemeinschaft, eintrat. Nach seinem Tode ward Epiphanes zu Same auf Kephallene, einer Insel des jonischen Meeres, der Geburtsstätte der Mutter des Verstorbenen, göttlich verehrt und insbesondere auch in Hymnen gefeiert (*ὕμνοι λέγονται*, Strom. 3, 2, 5).

Über die Karpokratianer s. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 397—408. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 161 f.; II, 1, 296 f. 537.

7 Valentinus und die Valentinianer. — Valentinus ist nach Epiphanius (Haer. 31, 2) zu Frebonite (?) an der Nordküste Ägyptens geboren und zu Alexandrien in die Wissenschaft der Hellenen eingeführt worden. Die Valentinianer behaupteten, Theodas, ein persönlicher Schüler (*γνώριμος*) des Apostels Paulus [1], sei der Lehrer ihres Meisters gewesen (Clem. Al. Strom. 7, 17, 106). Zuerst, fährt Epiphanius (Haer. 31, 7) fort, hat Valentinus in Ägypten gepredigt, später zu Rom und endlich auf Cypern. „Er kam nach Rom“, versichert Irenäus (Adv. haer. 3, 4, 3), „unter Hyginus, blühte unter Pius und blieb bis zur Zeit Anicets.“ Er mufs demnach von etwa 135 bis etwa 160 in Rom gewesen sein. Zu Rom erfolgte auch, wie Tertullian bezeugt, sein definitiver Bruch mit der Kirche. Durch Übergehung bei einer Papstwahl in seinem Ehrgeize gekränkt,

[1] P Vetter (Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. S. 53, Anm. 1) möchte diesen sonst nicht bekannten Theodas identifizieren mit dem in dem apokryphen Schreiben der Korinther an Paulus V, 8 auftretenden Theonas.

warf er sich zum Sektenhaupte auf (Tert. Adv. Valent. c. 4) und ward nun zu wiederholten Malen aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen (semel et iterum eiectus, Tert. De praescript. haeret. c. 30). Die Zeit seines Todes steht dahin.

Valentinus, dessen Geist und Rednergabe auch von Tertullian (Adv. Valent. c. 4) gerühmt wird, gilt als der hervorragendste Vertreter der hellenisierenden Gnosis, welche im Anschlufs an Plato einen Parallelismus zwischen der oberen Idealwelt (*πλήρωμα*) und der unteren Erscheinungswelt (*κένωμα, ὑστέρημα*) lehrt. Ein Mittelglied zwischen beiden bildet die *κάτω σοφία* oder Achamoth, eine ins Kenoma herabgesunkene Ausscheidung aus der *ἄνω σοφία*, dem letzten der Äonen. Auf den von dem Demiurgen verheifsenen und gesandten Christus läfst sich bei der Taufe der Äon Soter oder Jesus herab. Die Pneumatiker (die Valentinianer) werden durch die Gnosis erlöst und erhalten Zutritt zu dem Pleroma; die Psychiker (die Katholiken) sind gehalten, zu glauben und gute Werke zu verrichten, und gehen, wenn sie ihre Pflicht erfüllen, mit dem Demiurgen in den „Ort der Mitte“ ein; die Hyliker sind unrettbar dem Bösen und dem Verderben verfallen.

Klemens von Alexandrien macht Mitteilungen aus mehreren Schriften Valentins, teils Briefen (Strom. 2, 8, 36. 20, 114; 3, 7, 59), teils Homilien (Strom. 4, 13, 89—90; 6, 6, 52)[1]. Hippolytus citiert ein Bruchstück eines Psalmes Valentins (*ἐν ψαλμῷ*, Philos. 6, 37) und benutzt einen Bericht Valentins über seine Unterredung mit einem kleinen Kinde (*φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι*, Philos. 6, 42). Psalmen von der Hand des Häresiarchen selbst kennen auch Tertullian (De carne Christi c. 17 20), der Verfasser des Muratorischen Fragmentes und Origenes (In Job 21, 11 sq.)[2]. Wenn aber Tertullian (Adv. Valent. c. 2) den Valentinianern einen Ausspruch des Buches der Weisheit entgegenhält mit dem Beifügen: docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis, so hat er wohl nicht eine Schrift Valentins unter dem Titel *Σοφία*, sondern den valentinianischen Äon Sophia (Tert. l. c. c. 8 sqq.) im Auge[3].

Nach Irenäus gebrauchten die Valentinianer ein „Evangelium der Wahrheit“, welches mit den kanonischen Evangelien nichts gemein hatte (veritatis evangelium, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, Iren. Adv. haer. 3, 11, 9). Es wird dieselbe Schrift sein, welche Pseudotertullian vorschwebt, wenn er von Valentinus selbst sagt:

---

[1] Zu dem Homilienfragmente Strom. 6, 6, 52 vgl. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 953—956: Valentinus über kirchliche und profane Litteratur.

[2] Migne, PP. Gr. XVII, 80; Pitra, Analecta sacra II, 368.

[3] Über Citate unter dem Namen Valentins bei dem sog. Adamantius und bei Eulogius von Alexandrien s. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 182 f.

evangelium habet etiam suum praeter haec nostra (Pseudotert. Adv omn. haer. c. 12). Aber es ist doch sehr fraglich, ob Valentinus selbst schon dieses Evangelium verfaſst oder gebraucht hat, weil Tertullian ausdrücklich betont, Valentinus habe nicht, wie Marcion, „ad materiam scripturas", sondern „materiam ad scripturas" ersonnen (excogitavit, Tert. De praescr. haeret. c. 38)[1]. Aus einem nicht näher bezeichneten Buche, welches gleichfalls in besonderem Ansehen bei den Valentinianern gestanden haben muſs, hat Epiphanius (Haer. 31, 5—6) einen längeren Passus mitgeteilt.

Die Sekte Valentins verbreitete sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts über das ganze römische Reich und spaltete sich in einen italischen und einen morgenländischen Zweig. Die Italiker schrieben dem Erlöser einen psychischen Leib zu, die Morgenländer einen pneumatischen (Hipp. Philos. 6, 35).

Die Hauptvorkämpfer des italischen oder abendländischen Valentinianismus waren Herakleon und Ptolemäus (Hipp. l. c.). Beide sind ohne Zweifel noch persönliche Schüler Valentins gewesen, wie denn Herakleon von den Gewährsmännern des Origenes (Comm. in Ioan. t. 2, 8) ausdrücklich als *Οὐαλεντίνου γνώριμος* bezeichnet wurde. Die Zeit ihrer Wirksamkeit muſs deshalb etwa auf die Jahre 145—180 berechnet werden, während ihre sonstigen Lebensumstände sich nicht mehr ermitteln lassen[2]. Klemens von Alexandrien führt zwei Stellen unter Herakleons Namen an, eine Erklärung zu Luk. 12, 8—11 (Strom. 4, 9, 70—72)[3] und eine Erklärung zu Matth. 3, 11 f. (Eclogae proph. c. 25), ohne die Schrift, aus welcher er schöpft, namhaft zu machen. Durch Origenes lernen wir ein Werk Herakleons kennen, welches *Ὑπομνήματα* betitelt war (Orig. Comm. in Ioan. t. 6, 8) und höchstwahrscheinlich einen fortlaufenden Kommentar zum Johannesevangelium darstellte. Seinem eigenen Kommentar zum Johannesevangelium hat Origenes beinahe fünfzig meist wörtliche und zum Teil umfängliche Citate aus diesem Werke eingeflochten. Ob die vorhin erwähnten Stellen Herakleons bei Klemens auch dem Johannes-Kommentare oder aber andern Schriften entnommen sind, läſst sich nicht entscheiden. Merkwürdig ist, daſs noch Photius (Ep. 134) Kenntnis des Johannes-Kommentars verrät. Nach

---

[1] Vermutungen über den Inhalt des „Evangeliums der Wahrheit" bei Zahn a. a. O. I, 748 ff.

[2] Die Angaben des Verfassers des Praedestinatus (1, 16) über Herakleon sind unglaubwürdig und wahrscheinlich auf eine Verwechslung Herakleons mit dem römischen Schismatiker Heraklius (zu Beginn des 4. Jahrhunderts) zurückzuführen.

[3] Zahn hat es wahrscheinlich gemacht, daſs das Citat aus Herakleon, Strom. 4, 9, nicht erst § 71 beginnt (wie auch noch Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 473, und Brooke, The fragments of Heracleon. Cambridge 1891. p. 102 voraussetzen), sondern schon § 70 anhebt; s. Zahn a. a. O. I, 742.

den vorliegenden Fragmenten mufs das Werk als eine nicht unbedeutende Leistung anerkannt werden. Sehr häufig freilich bekundet die Erklärung des Evangelientextes grofse Willkürlichkeit und hin und wieder verliert sie sich geradezu in Abgeschmacktheiten[1]. Zu Joh. 4, 22 (bei Orig. Comm. in Ioan. t. 13, 17) beruft Herakleon sich auf die „Predigt des Petrus" (§ 32, 1). Die neueren Forscher pflegen im Anschlufs an Lipsius die Quellenschrift, welche Hippolytus für die Darstellung der Lehre Valentins (Philos. 6, 3. 21—37; 10, 13) benutzt hat, aus den Kreisen der Freunde Herakleons herzuleiten, weil dieselbe die Züge der Herakleon eigentümlichen Anschauungen aufweise[2].

Mit gröfserer Sicherheit lassen sich die Schriften, welchen Irenäus seine Kunde um das valentinianische Lehrsystem entnimmt (*ὑπομνήματα τῶν, ὥς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν*, Iren. Adv. haer. 1, praef., 2), dem Valentinianer Ptolemäus zueignen. Die Mitteilungen aus diesen Schriften beschliefst Irenäus (l. c. 1, 8, 5) mit der Wiedergabe einer ausdrücklich auf Ptolemäus zurückgeführten Auslegung des Prologes des Johannesevangeliums[3]. Aus einigen Angaben erhellt, dafs in den fraglichen Schriften auch biblische Apokryphen verwertet waren (Iren. 1, 8, 1; vgl. 1, 3, 2). Aufserdem besitzen wir von Ptolemäus noch einen Brief an eine angesehene Christin Flora, aufbewahrt von Epiphanius (Haer. 33, 3—7). Flora soll für die Gnosis gewonnen werden, und um ihre Bedenken zu zerstreuen, sucht Ptolemäus darzuthun, dafs das Gesetz des Alten Bundes nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem Weltschöpfer oder Demiurgen herstamme[4]. Den Angriff Stierens auf die Echtheit bezw. die Einheitlichkeit des Briefes haben Rossel, Heinrici u. a. siegreich zurückgeschlagen.

Zur italischen Schule Valentins bekannten sich auch Florinus, Theotimus und Alexander. Florinus, kaiserlicher Hofbeamter und später Presbyter der römischen Kirche, hat laut einem syrisch erhaltenen Brieffragmente des hl. Irenäus[5] blasphemische Schriften verfafst, welche auch nach Gallien drangen und dort nicht geringes Ärgernis

[1] Näheres bei G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin 1871. S. 127 ff.

[2] Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 465; Brooke l. c. p. 41.

[3] Vgl. Zahn a. a. O. II, 956—961: Ptolemäus über den johanneischen Prolog.

[4] Über den Plan und Gedankengang des Briefes vgl. Heinrici a. a. O. S. 76—81; Hilgenfeld in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. XXIV (1881). S. 224—229.

[5] Dieses syrische Fragment ward von neuem herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Martin bei Pitra, Analecta sacra. t. IV (1883). p. 27. 300. Vgl. die deutsche Übersetzung Zahns in den Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Litt. Teil IV (1891). S. 289 f.; in verbesserter Form ebd. Teil VI (1900). S. 32 f.

erregten. Theotimus hat nach Tertullian eine Schrift über das Gesetz und seine Bildervorschriften veröffentlicht (multum circa imagines legis Theotimus operatus est, Tert. Adv. Valent. c. 4), und Alexander wird von demselben Gewährsmanne als Verfasser einer nicht näher zu bestimmenden, vielleicht „Syllogismen“ betitelten Schrift bezeichnet (remisso Alexandro cum suis syllogismis etc., Tert. De carne Christi c. 17; vgl. c. 15. 16).

Hervorragende Vertreter des morgenländischen Valentinianismus waren nach Hippolytus (Philos. 6, 35) Axionikus und Bardesanes. Bardesanes soll später zur Sprache kommen (Abs. 8). Der Antiochener Axionikus erscheint auch bei Tertullian (Adv. Valent. c. 4) als treuer Schüler Valentins. Gröfseres Interesse als Axionikus beanspruchen indessen zwei andere Mitglieder der morgenländischen Schule, Theodotus und Markus, insofern von ihren Schriften noch einige Überbleibsel erhalten sind. Nachdem Irenäus auf Grund unbekannter Quellen eine Übersicht über die verschiedenen Aufstellungen der Schüler Valentins gegeben (Adv. haer. 1, 11—12), läfst er einen ausführlichen Bericht über Markus und seine Anhänger folgen (1, 13—21; wörtlich herübergenommen von Epiphanius Haer. 34). Ohne Zweifel haben dem Berichterstatter Schriften des Markus vorgelegen, wiewohl man zugleich den Eindruck empfängt, dafs Markus sich mehr als Zauberkünstler und Weiberfänger hervorthat, denn als Schriftsteller[1]. Sehr dankenswert ist die Mitteilung, dafs die Marcianer (Markosier) eine unzählige Menge von apokryphen und unechten Schriften (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν*) in Gebrauch hatten, welche von ihnen selbst erdichtet waren (1, 20, 1). Aufser liturgischen Formeln und Deutungen von Schriftstellen hebt Irenäus aus solchen marcianischen Schriften eine Erzählung über den Jesusknaben aus, welche sich in dem apokryphen Thomasevangelium wiederfindet (§ 31, 7). Hippolytus bezeugt, dafs die Darstellung des hl. Irenäus von seiten der Marcianer beanstandet wurde, bei eingehender Prüfung aber sich als durchaus zutreffend erwies (Philos. 6, 42).

Theodotus ist nur aus den unter dem Namen des Klemens von Alexandrien überlieferten Excerpta ex scriptis Theodoti oder *Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί* bekannt. Dieselben enthalten Exzerpte aus Schriften des Theodotus[2] und anderer morgenländischer Valentinianer,

[1] Bei Tertullian (Adv. Valent. c. 4) heifst er denn auch schlechtweg magus Marcus.

[2] Die Vermutung Zahns (Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altkirchl. Litt. Teil III [1884], S. 125), Theodotus sei der Paulusschüler Theodas, welchen die Valentinianer als den Lehrer Valentins bezeichneten (Clem. Al. Strom. 7, 17, 106), ist von Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 295) wohl mit Recht abgelehnt worden; vgl. vorhin S. 331, Anm.

welch' letztere jedoch nicht mit Namen genannt werden. Aus c. 67 ergiebt sich, dafs die Valentinianer das sog. Ägypterevangelium (§ 31, 4) benutzt haben.

v Arnim hat die Ansicht verfochten, dafs die in der einzigen uns erhaltenen Handschrift an die Excerpta ex scriptis Theodoti sich unmittelbar anschliefsenden Eclogae ex scripturis propheticis oder Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί, Erörterungen über ausgewählte Stellen der Heiligen Schrift, gleichfalls eine Exzerptensammlung aus gnostischen Schriften seien [1]. Es wird später noch, gelegentlich der Stromata des Klemens von Alexandrien, auf die Excerpta sowohl wie auf die Eclogae zurückzukommen sein.

Die Überbleibsel der Schriften Valentins sind gesammelt bei Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum. t. II. Oxon. 1699. p. 43—58; bei Massuet, S. Iren. opp. Paris. 1700. p. 352—355; bei Stieren, S. Iren. opp. t. I. Lips. 1853. p. 909—916; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 292—307 Vgl. Hilgenfeld, Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXIII (1880). S. 280—300; Ders., Valentiniana: ebd. Bd. XXVI (1883). S. 356—360. — Die Fragmente Herakleons bei Grabe l. c. p. 80—117. 236; bei Massuet l. c. p. 362—376; bei Stieren l. c. p. 936—971; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 472—505; bei A. E. Brooke, The fragments of Heracleon. Cambridge 1891. 8°. (Texts and Studies. Edited by J. A. Robinson. Vol. I. No. 4.) — Die Epistola Ptolemaei ad Floram steht in den Ausgaben der Werke des hl. Epiphanius (Haer. 33, 3—7) sowie auch bei Grabe l. c. p. 68—80; bei Massuet l. c. p. 357—361; bei Stieren l. c. p. 922—936; bei Hilgenfeld, Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXIV (1881). S. 214—230. Vgl. die Nachträge Hilgenfelds ebd. Bd. XXVI (1883). S. 359 f., und in der Ketzergeschichte des Urchristentums S. 346, Anm. 580. Die Echtheit bezw. die Integrität des Briefes ward bestritten von Ad. Stieren, De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola. Partic. I. (Diss. inaug.) Ienae 1843. 8°. (Eine partic. II ist nicht erschienen.) Gegen Stieren s. G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin 1871. S. 75 ff. — Die Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae finden sich in den Ausgaben der Werke des Klemens von Alexandrien, z. B. bei G. Dindorf, Clem. Alex. opp. vol. III. Oxonii 1869. p. 424—455. 456—478. Neuere Bearbeitungen beider Stücke sollen später, bei den Stromata des Klemens von Alexandrien, genannt werden. — G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin 1871. 8°. (R. A. Lipsius hat in seinen Untersuchungen über Valentinus und dessen Schule, Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XIII [1887]. S. 585—658, die valentinianische Litteratur beiseite gelassen.) Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons I, 718 bis 763: Der Schriftgebrauch in der Schule Valentins; vgl. II, 953—956 (zu Valentinus), 956—961 (zu Ptolemäus). Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 174—184; II, 1, 291—296. 540 f. Ein neues Bruchstück einer

---

[1] I. ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro. (Progr.) Rostochii 1894. p. 6 sqq. E. de Faye (Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle. Paris 1898. p. 85 sq.) zeigt sich geneigt, der Ansicht v. Arnims beizutreten.

gnostischen, vielleicht valentinianischen, Schrift erkennt Harnack in einem Papyrusfragmente aus Oxyrhynchus, welches von der niederen und der höheren Seele handelt (bei B. P Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri. Part I. London 1898. p. 7 f.); Harnack, Über zwei von Grenfell und Hunt entdeckte und publizierte altchristliche Fragmente: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1898, S. 516—520. F. Torm, Valentinianismens Historie og Laere. København 1901. 8°.

8. Bardesanes und die Bardesaniten. — Der Syrer Bardesanes (Bar Daisan) wurde laut morgenländischen Berichten am 11. Juli 154 zu Edessa aus vornehmer Familie geboren und war ein Jugendfreund des edessenischen Toparchen Abgar IX (179—216). In den Jahren 180—190 ist er als Religionsstifter aufgetreten und hat in Syrien reichen Beifall gefunden. Als Caracalla 216 oder 217 Edessa eroberte, floh Bardesanes nach Armenien, wo er sich jedoch vergeblich bemühte, Schüler zu gewinnen. Später ist er nach Syrien zurückgekehrt und dort ist er 222 oder 223 gestorben.

Einen näheren Einblick in die eigentümliche Gedankenwelt des hochbegabten Mannes gestatten die vorliegenden Quellen nicht. Ausgehend von dem morgenländischen Valentinianismus (vgl. Hipp. Philos. 6, 35), hat Bardesanes alsbald eigene Wege eingeschlagen und ist zu einem Religionssystem gelangt, welches als Vorläufer des Manichäismus betrachtet werden darf. Nach Ephräms des Syrers Hymnen gegen die Häretiker [1] gab Bardesanes sich mit Vorliebe astrologischen und kosmogonischen Spekulationen hin, wollte im Gegensatze zu Marcion (Abs. 9) an der Einheit Gottes festgehalten wissen, führte aber doch zugleich auch wieder eine Vielheit von Göttern ein. In dem sog. Dialogus Adamantii de recta in Deum fide [2] tritt der Bardesanit Marinus für die Sätze ein, dafs der Teufel oder das Böse nicht von Gott geschaffen sei, dafs Christus nicht einen gewöhnlichen Menschenleib angenommen habe und dafs das Fleisch nicht auferstehen werde.

Was die schriftstellerische Thätigkeit des syrischen Gnostikers angeht, so berichtet Ephräm [3], Bardesanes habe 150 Psalmen gedichtet und auch Melodien zu diesen Psalmen komponiert; derselbe habe eben ein anderer David sein wollen, habe aber freilich nicht das Lob der Wahrheit gesungen, sondern die Herzen des Volkes bethört. Diese Angabe scheint in Widerspruch zu stehen mit der Nachricht bei Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16), Harmonius, der Sohn des Bardesanes, sei es gewesen, welcher zum erstenmal (πρῶτον) religiöse Gesänge

[1] Serm. adv. haer. 1—56; S. Ephr. opp. syr. t. II. Romae 1740. p. 437 sqq.
[2] Migne, PP Gr. XI, 1713 sqq.
[3] Serm. adv. haer. 53, Opp. syr. II, 554; cf. Acta S. Ephr. ibid. t. III. Romae 1743. p. LI.

in vaterländischer Sprache bei den Syrern einführte. Doch lassen sich die beiden Zeugnisse wohl dahin miteinander ausgleichen, dafs Harmonius die Gedichte seines Vaters gesammelt und redigiert und durch eigene Gedichte diese Sammlung erweitert hat. Es würde also Bardesanes der Ruhm verbleiben, der Schöpfer des syrischen Kirchenliedes zu sein. Dafs Ephräm orthodoxe Gesänge zu dem Zwecke verfafste, die Gedichte des Bardesanes und des Harmonius aus den Händen der Gläubigen zu verdrängen, wird von verschiedenen Seiten übereinstimmend bezeugt [1]. Vielleicht sind noch einige der Psalmen des Bardesanes erhalten geblieben. Den in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstandenen und wahrscheinlich aus der Schule des Bardesanes hervorgegangenen apokryphen Thomasakten sind vier poetische Stücke eingefügt, welche von hervorragenden Forschern Bardesanes selbst zugeeignet werden, ein schöner Hymnus auf die Seele, eine Ode auf die Sophia und zwei Weihegebete (s. § 32, 8). — Sonstige Andeutungen Ephräms über Schriften seines Gegners Bardesanes sind sehr unbestimmt gehalten: so der Hinweis auf ein Buch der verwünschten Geheimnisse des Bardesanes [2], unter welchem wohl nichts anderes zu verstehen ist als die Psalmensammlung, und die Erwähnung eines Buches des Bardesanes, in welchem die Auferstehung des Fleisches verneint war [3].

Eusebius (Hist. eccl. 4, 30, 1) spricht von Dialogen des Bardesanes „gegen die Anhänger des Marcion und einige andere Vertreter verschiedener Lehrmeinungen“, Dialogen, welche syrisch verfafst und von Schülern des Verfassers ins Griechische übertragen worden waren. Auch Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 22) kennt die Schriften des Bardesanes „gegen die Häresie des Marcion“ Eusebius (l. c. 4, 30, 2) erwähnt ferner Schriften des Bardesanes „aus Anlafs der damaligen Verfolgung“, und Epiphanius (Haer. 56, 1) hebt rühmend hervor, dafs Bardesanes unter Kaiser Antoninus Verus (d. i. Mark Aurel, 161—180) dem Ansinnen, das Christentum zu verleugnen, sich standhaft widersetzt und sich beinahe die Glorie eines Bekenners errungen habe [4]. Am häufigsten jedoch gedenken die griechischen Kirchenschriftsteller eines Dialoges des Bardesanes gegen das Fatum: *περὶ εἱμαρμένης* bei Eusebius (l. c.), *κατὰ εἱμαρμένης* bei Epiphanius (l. c.) und Theodoret (l. c.). Derselbe war laut Eusebius

---

[1] Siehe Acta S. Ephr. Opp. syr. t. III. p. LII; Sozom. l. c.; Theodor. Hist. eccl. 4, 26.

[2] Ephr. Serm. adv. haer. 56, Opp. syr. II, 560.

[3] Acta S. Ephr. Opp. syr. t. III. p. L.

[4] Weiter unten, § 41, 3, c, wird von einer wahrscheinlich syrisch verfafsten, fälschlich den Namen Melitos führenden Apologie an Kaiser Antoninus die Rede sein. Es fehlt indessen, soviel ich sehe, an Anhaltspunkten, welche zu der Vermutung berechtigten, diese Apologie habe Bardesanes zum Verfasser.

an Antoninus adressiert (d. i. wohl nicht an Kaiser Mark Aurel, wie Hieronymus, De vir. ill. c. 33, übersetzt[1], sondern an einen Freund des Verfassers mit Namen Antoninus), und nach Epiphanius war er gegen „den Astronomen“ Abeidas gerichtet. An anderem Orte hat Eusebius (Praepar. evang. 6, 10, 1—48; vgl. 6, 9, 32) zwei längere Bruchstücke aus diesem Dialoge mitgeteilt.

Eusebius und Epiphanius haben damit die Möglichkeit geboten, den Dialog gegen das Fatum mit dem syrischen Dialoge zu identifizieren, welchen Cureton 1855 unter dem Titel „Buch der Gesetze der Länder“ herausgab[2]. In diesem syrischen Dialoge bekämpft Bardesanes den Fatalismus eines gewissen Awida und die von Eusebius citierten Stellen kehren in dem syrischen Texte wieder. Die abweichende Aufschrift des syrischen Textes findet ihre Erklärung in dem Inhalte. Die körperlichen und geistigen Eigentümlichkeiten der Menschen, führt Bardesanes aus, können nicht durch den Stand der Sterne zur Zeit der Erzeugung oder der Geburt des einzelnen Menschen bedingt sein, weil ganze Länder dieselben Gesetze, Sitten und Gewohnheiten haben. Diese Gleichartigkeit ganzer Nationen hinwiederum darf nicht darauf zurückgeführt werden, daſs jedes Klima von einem und demselben Wandelsterne beherrscht wird. Durch den Willen des Fürsten können ja die Sitten oder Unsitten eines ganzen Landes umgeändert werden, und die persischen Magier und noch mehr die Juden und die Christen bewahren und befolgen in allen Ländern ein und dasselbe Gesetz. Aber freilich kann dieser Dialog nicht von Bardesanes selbst geschrieben sein. In den Fragmenten des griechischen Textes wie in dem syrischen Texte wird von Bardesanes immer nur in der dritten Person gesprochen, während ein gewisser Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in der ersten Person redend auftritt. Dieser Philippus wird deshalb als der Verfasser anzusehen sein, und er mag wirklich, wie er selbst erklärt, der Schule des Bardesanes angehört haben. Die Grundsprache des Dialoges war wohl nicht das Syrische, sondern das Griechische.

Jüngere morgenländische Zeugen geben noch von einigen weiteren Schriften des Bardesanes Kunde. Georg der Araberbischof citiert in einem Briefe aus dem Jahre 714 eine Ausführung des Bardesanes „über die gegenseitigen Synodoi der Sterne des Himmels“[3]. Etwa um dieselbe Zeit benützt Moses von Choren (Geschichte Groſs-

[1] Auch Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 534, schreibt: „an Antoninus, d. h. an M. Aurel“. Siehe dagegen v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. (Kirchengeschichtliche Studien II, 2.) Münster i. W 1894. S. 121.

[2] Der syrische Text wurde ins Deutsche übertragen von A. Merx, Bardesanes von Edessa. Halle 1863. S. 25—55.

[3] Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von V. Ryssel. Leipzig 1891. S. 48.

armeniens 2, 66)[1] als Quelle für seine eigene Darstellung eine armenische Königsgeschichte, welche von Bardesanes während seines Aufenthaltes in Armenien in syrischer Sprache verfaſst worden war. Im Jahre 987/988 schreibt Ibn Abi Jakub in seiner arabischen Litteraturgeschichte („Fihrist alulum“ d. i. „das Verzeichnis der Wissenschaften“), Bardesanes sei Verfasser eines Buches über das Licht und die Finsternis, eines Buches über das geistige Wesen der Wahrheit, eines Buches über das Bewegliche und das Feste und vieler andern Schriften[2] Das Buch über das Bewegliche und das Feste mag es gewesen sein, aus welchem der Araberbischof Georg schöpfte[3].

Des Bardesanes Sohn Harmonius hat laut Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16) den Lehren seines Vaters die Meinungen der griechischen Philosophen über die Seele, über Entstehen und Vergehen des Leibes und über die Wiedergeburt beigemischt. Die Angabe des Sozomenus, Harmonius habe den Syrern zuerst religiöse Gesänge gegeben, ist vorhin bereits besprochen worden. Auch Theodoret kann versichern, daſs Harmonius „Vieles in syrischer Sprache geschrieben“ (Haeret. fab. comp. 1, 22), insbesondere aber „Oden“ verfaſst habe (Hist. eccl. 4, 26).

Ephräm[4] redet von Hymnen eines Bardesaniten, ohne dessen Namen anzugeben. Wichtiger ist die Mitteilung Ephräms, daſs die Bardesaniten apokryphe Apostelgeschichten verfaſsten, in welchen die Wunderthaten der Apostel erzählt, zugleich aber auch die Lehren der Bardesaniten den Aposteln in den Mund gelegt waren[5]. Speziell mag Ephräm die schon genannten Thomasakten im Auge haben. Ibn Abi Jakub läſst auf die Titel der ihm bekannt gewordenen Schriften des Bardesanes noch die Bemerkung folgen, die späteren Häupter der Sekte der Bardesaniten hätten über die nämlichen Gegenstände geschrieben[6].

A. Hahn, Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus. Lipsiae 1819. 8°. C. Kuehner, Bardesanis Gnostici numina astralia. (Astronomiae et astrologiae in doctrina Gnosticorum vestigia. Partic. I.) Hildburghusae 1833. 8°. A. Merx, Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der klementinischen Rekognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder. Halle 1863. 8°. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der

---

[1] Des Moses von Chorene Geschichte Groſs-Armeniens. Aus dem Armenischen übersetzt von M. Lauer. Regensburg 1869. S. 126.

[2] Siehe den Text und die Übersetzung bei G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig 1862. S. 161 f.

[3] So vermutet Ryssel a. a. O. S. 171.

[4] Serm. adv. haer. 54, Opp. syr. II, 555.

[5] Siehe Ephräms Kommentar zu dem apokryphen dritten Korintherbriefe, deutsch bei P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. S. 72.

[6] Siehe Flügel a. a. O. S. 162.

letzte Gnostiker. Leipzig 1864. 8°. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 516—522. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 184—191; II, 1, 534. Siehe auch die Artikel über Bardesanes in A Dictionary of Christian Biography. vol. I. London 1877 p. 250 to 260 (von F. J. A. Hort); in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. I. Freiburg i. B. 1882. Sp. 1995—2002 (von J. M. Schönfelder); in der Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Bd. II. Leipzig 1897. S. 400—403 (von G. Krüger). Unzugänglich war mir F. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue (154—222) tirée de l'histoire de Michel le Grand, patriarche d'Antioche (1126—1199). Paris 1897. 8°. — Die Litteratur über die poetischen Stücke der Thomasakten soll § 32, 8 angegeben werden. — Das Buch der Gesetze der Länder wurde syrisch herausgegeben und ins Englische übersetzt von W Cureton, Spicilegium Syriacum. London 1855. 8° p. 1—21 des syrischen, p. 1—34 des englischen Textes. Eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes lieferte A. Merx, Bardesanes von Edessa. Halle 1863. S. 25—55. Im Gegensatze zu Merx hält A. Hilgenfeld, Bardesanes. Leipzig 1864. S. 73 ff. daran fest, dafs nicht das Syrische, sondern das Griechische die Ursprache des Buches sei. Über den Gedankengang und die Quellen des Buches siehe auch Fr. Boll, Studien über Klaudius Ptolemäus. (Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. Suppl.-Bd. XXI. Leipzig 1894.) S. 181 ff. Eine neue Ausgabe nebst Übersetzung von F. Nau: Bardesane l'astrologue, Le livre des lois des pays, texte syriaque et traduction française avec une introduction et de nombreuses notes. Paris 1899. 8°.

9. Marcion und die Marcioniten. — Marcion, der Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus, ward wegen ausschweifenden Lebenswandels von dem eigenen Vater exkommuniziert, kam um 140 als reicher Rheder nach Rom und wufste Aufnahme in die dortige Kirchengemeinde zu erlangen. Aber schon nach wenigen Jahren, etwa 144, hat er mit den Vorstehern der römischen Gemeinde endgültig gebrochen und eine eigene Kirche zu gründen begonnen. Sein Tod ist nach Lipsius[1] um 165, spätestens um 170 anzusetzen; Harnack[2] läfst es dahingestellt, ob Marcion in den sechziger Jahren noch gelebt hat.

Der pontische Schiffsherr hat mächtiger als irgend ein anderer Häretiker des 2. Jahrhunderts die Mitwelt wie die Nachwelt in Bewegung gesetzt. Seine Kirche hat Jahrhunderte lang bestanden und die Reihe seiner litterarischen Gegner, mit Zeitgenossen beginnend, hat fort und fort neuen Zuwachs erhalten[3].

In engem Anschlufs an den zu Rom weilenden syrischen Gnostiker Cerdon hatte Marcion ein Lehrsystem ausgebildet, dessen Grundgedanke in dem unversöhnlichen Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum lag. Dieser Widerspruch fordere die Annahme zweier ewigen und ungeschaffenen Prinzipien, eines guten und eines gerechten, sowie auch

[1] Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig 1875. S. 251.

[2] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 310.

[3] Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 318 ff.; Harnack a. a. O. I, 191 ff.

bösen Gottes, welch letzterer der Schöpfer dieser Welt sei (dispares deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum, Tert. Adv. Marc. 1, 6). Es sei aber nicht blofs das Alte Testament als eine Kundgebung des gerechten und bösen Gottes zu verwerfen, es sei auch das Neue Testament in der Gestalt, in welcher die Kirche dasselbe gebrauchte, abzulehnen. Die Urapostel, behauptete Marcion mit Berufung auf das zweite Kapitel des Galaterbriefes (Tert. l. c. 1, 20; 4, 3), hätten das Evangelium Christi durch Beimischung jüdischer Vorstellungen verfälscht, nur Paulus, der Gegner des Judentums, und sein Schüler Lukas dürften als treue Dolmetscher der Lehre des Herrn gelten.

Marcion gab deshalb seinen Anhängern eine neue Heilige Schrift in die Hände, zwei Teile umfassend, *Εὐαγγέλιον* und *Ἀποστολικόν*. Das Evangelium war ein verstümmeltes und vielfach entstelltes Lukasevangelium, das Apostolikum umfafste zehn überarbeitete Briefe des hl. Paulus: Gal., 1 und 2 Kor., Röm., 1 und 2 Thessal., Laod. = Eph.[1], Kol., Phil., Philem. Dank den Mitteilungen verschiedener Gegner Marcions, insbesondere Tertullians (Adv. Marc. ll. 5), des hl. Epiphanius (Haer. 42) und des Verfassers des Dialogus Adamantii de recta in Deum fide, läfst sich diese Heilige Schrift zum grofsen Teile noch bis auf den Text wiederherstellen. Die beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums hatte Marcion gestrichen; sein Evangelium hob mit den ersten Worten des dritten Kapitels an, liefs dann sofort den Bericht über die Heilung des Besessenen zu Kapharnaum (Luk. 4, 31 ff.) folgen und schlofs sich im weiteren Verlaufe im wesentlichen an den Gang des Lukasevangeliums an. Alles dasjenige aber, was mit seinen Voraussetzungen in Widerspruch stand, und namentlich alles das, was eine Anerkennung des Alten Testamentes als einer Offenbarung des wahren Gottes in sich zu schliefsen schien, hatte Marcion entfernt oder abgeändert[2]. An einzelnen Stellen hatte er, wie es scheint, auch von den drei andern kanonischen Evangelien Gebrauch gemacht[3]. In ähnlicher Weise wie mit dem Texte des Lukasevangeliums verfuhr Marcion auch mit den zehn genannten Briefen des hl. Paulus. Die drei Pastoralbriefe und den Hebräerbrief hat er von seinem Apostolikum ausgeschlossen. In den marcionitischen

[1] Den Ephesierbrief hat Marcion *πρὸς Λαοδικέας* oder *Λαοδικεῖς* überschrieben (Tert. l. c. 5, 11. 17), ohne Zweifel auf Grund der Annahme, der Ephesierbrief sei der Kol. 4, 16 vom Apostel selbst erwähnte Laodiceerbrief.

[2] Die einst von Semler und Eichhorn vertretene und von der sog. Tübinger Schule aufgegriffene, allen geschichtlichen Zeugnissen Hohn sprechende Behauptung, das kanonische Lukasevangelium sei eine Überarbeitung und Erweiterung des Evangeliums Marcions, wird schon längst und allgemein als abgethan betrachtet.

[3] Siehe Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons I, 673—680.

Gemeinden genofs diese Bibel kanonisches Ansehen. Ephräm der Syrer bekundet in seinen Hymnen gegen die Häretiker sowohl wie in seinem Kommentar zu dem Diatessaron Tatians Kenntnis einer syrischen Übersetzung der Bibel Marcions [1]. Der Wortlaut dieser Bibel ist freilich nicht lange unversehrt geblieben. Schon zur Zeit Tertullians haben die Marcioniten, gedrängt durch die Polemik der Katholiken, ihr Evangelium fort und fort „reformiert“ (cotidie reformant illud, Tert. Adv Marc. 4, 5; vgl. De praescript. haeret. c. 42).

Zur Rechtfertigung seiner Bibelrezension oder, wie Tertullian (Adv. Marc. 4, 1) sich ausdrückt, als Mitgift zu seinem Evangelium veröffentlichte Marcion ein gröfseres Werk unter dem Titel Ἀντιθέσεις, in welchem Aussprüche des Alten und des Neuen Testamentes einander gegenübergestellt waren und aus ihrem angeblichen Widerspruch die Unvereinbarkeit der beiden Bestandteile der kirchlichen Bibel gefolgert wurde. Tertullian giebt folgende Charakteristik: hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum (l. c. 1, 19); opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum (ibid. 4, 1). Den sonstigen Angaben Tertullians und den weiteren Mitteilungen Ephräms des Syrers [2] läfst sich entnehmen, dafs das Werk nicht blofs eine Darlegung der Grundzüge des marcionitischen Christentums, sondern auch einen mehr oder weniger einläfslichen Kommentar zu der marcionitischen Bibel enthalten hat. In den Tagen Tertullians verehrten die Marcioniten diese Antithesen als symbolisches Buch (Tert. l. c. 1, 19; 4, 4). Ephräm dem Syrer lagen dieselben allem Anscheine nach in syrischer Übersetzung vor.

Aus Tertullian lernen wir noch eine dritte, der Zeit nach aber wohl die erste Schrift Marcions kennen, einen Brief (litterae, epistula), welcher zeigte, dafs der Häresiarch früher dem kirchlichen Glauben ergeben gewesen war (Tert. Adv. Marc. 1, 1; 4, 4; De carne Chr. c. 2), vermutlich eine Art Programm, in welchem Marcion sich über die Gründe seines Austritts aus der Kirche aussprach.

Unter den Schülern Marcions ragt als Schriftsteller Apelles hervor. Er hatte sich zu Rom an Marcion angeschlossen, begab sich

[1] Siehe Zahn a. a. O. I, 609 ff.

[2] Über die Mitteilungen Ephräms in seinem Kommentar zum Diatessaron vgl. Harnack in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. IV (1880—1881). S. 500—504. Harnack redet hier von einem Kommentar Marcions zu seinem Evangelium, ohne entscheiden zu wollen, ob dieser Kommentar eine besondere Schrift oder ein Bestandteil der Antithesen oder eine Beigabe zu dem Texte des Evangeliums gewesen sei. Es kann indessen nicht zweifelhaft sein, dafs dieser Kommentar, wie Harnack später selbst behauptete (Gesch. der altchristl. Litt. I, 193. 196), nur einen Teil der Antithesen gebildet hat.

aber noch zu Lebzeiten des Letzteren nach Alexandrien [1], wo er das von dem Meister überkommene System zu einer Einprinzipienlehre umbildete (der Weltschöpfer sei ein Geschöpf des guten Gottes), und kehrte später nach Rom zurück. In der altkirchlichen Litteratur ist besonders häufig von den Syllogismen (Συλλογισμοί) des Apelles die Rede, welche den Nachweis unternahmen, dafs die Bücher Mosis nur Unwahrheiten enthielten, mithin nicht göttlichen Ursprungs sein könnten. Dieses Werkes gedenkt zuerst Pseudo-Tertullian (Adv. omn. haer. c. 19); die meisten Bruchstücke desselben aber hat Ambrosius in seiner Schrift De paradiso aufbewahrt; sehr wahrscheinlich schöpfte Ambrosius aus verloren gegangenen Schriften des Origenes. Wie umfangreich das Werk gewesen, läfst sich in etwa daraus erschliefsen, dafs die Kritik des biblischen Berichtes über den Sündenfall in dem 38. Bande der Syllogismen gestanden hat (Ambr. De parad. 5, 28). Ein zweites Werk des Apelles, Φανερώσεις, Aufzeichnungen der Offenbarungen einer angeblichen Seherin Philumene zu Rom, wird namentlich von Tertullian zu wiederholten Malen angezogen (De praescript. haeret. c. 30; De carne Chr. c. 6, al.). Längere Citate bietet jedoch Tertullian nicht. Das „Evangelium des Apelles", welches erst bei Hieronymus (Comm. in Matth. prol.) auftaucht, war wohl nur eine weitere Verarbeitung oder eine neue Redaktion des Evangeliums Marcions [2].

Während Apelles von dem Dualismus seines Meisters sich dem Monismus zuwandte, ist der syrische Marcionit Prepon zu der Aufstellung dreier Urwesen fortgeschritten. Prepon verfafste eine Streitschrift gegen Bardesanes (Hipp. Philos. 7, 31).

Hermogenes, gegen welchen Theophilus von Antiochien und Tertullian auftraten, hat vermutlich auch geschriftstellert (über die Ewigkeit der Materie?) [3]. Er scheint aus Syrien nach Karthago übergesiedelt zu sein [4].

---

[1] Tertullian giebt auch den Grund an, weshalb Apelles Rom verliefs: lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit (De praescript. haeret. c. 30).

[2] Vgl. Harnack, De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae 1874. p. 74 sq. — Unrichtig ist es, wenn Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 199 zu Hier. Comm. in Matth. prol. bemerkt, es sei Origenes, welcher hier ein Evangelium des Apelles bezeuge. Allerdings hat Hieronymus a. a. O. bei der Aufzählung apokrypher Evangelien des Origenes Hom. 1 in Luc. vor Augen gehabt. Aber ein Evangelium des Apelles wird weder in dem griechischen Texte der genannten Homilie des Origenes (bei Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 626 f.) noch in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus (Zahn II, 624 ff.) noch in der gleichfalls an Origenes (a. a. O.) anknüpfenden Stelle bei Ambrosius, Comm. in Luc. ad 1, 1, erwähnt.

[3] Siehe den Bericht über Hermogenes bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 553 ff.

[4] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 534 f.

Über den „gemäfs der Irrlehre Marcions unter des Paulus Namen erdichteten Laodiceerbrief“, von welchem das Muratorische Fragment spricht, wird später noch zu handeln sein (§ 33, 1). Ob in den verderbten Schlufsworten des Muratorischen Fragmentes von Psalmen Marcions oder der Marcioniten die Rede ist, läfst sich nicht entscheiden. Eine sehr späte und durchaus nicht verdachtfreie Quelle, die Vorrede der orientalischen Sammlung Nicänischer Kanones, eignet den Marcioniten eine apokryphe Apostelgeschichte unter dem Titel „Buch des vorgesteckten Zieles“ und liturgische Psalmengesänge zu: Apostolorum Actus e medio omnino sustulerunt, alium substituentes Actorum librum, qui faveret opinionibus ac dogmatibus, illumque nuncuparunt Librum propositi finis Psalmos quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt[1].

A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 316—341: Cerdon und Marcion; S. 522—543: Marcion und Apelles. A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae 1874. 8°. Ders., Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XIX (1876). S. 80—120. Ders., Gesch. der altchristl. Litt. I, 191—200; II, 1, 297—311. Ders., Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles: Texte und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 3 (1900), 93—100. H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888. 8°. V Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne: Revue de l'Orient chrétien. t. I (1896). p. 461—480. — A. Hahn, Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, dafs es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukas-Evangelium war. Königsberg 1823. 8° A. Hahn, Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descripsit A. H. bei I. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. t. I. Lipsiae 1832. p. 401—486. A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850. S. 389—475: Das Evangelium Marcions. G. Volckmar, Das Evangelium Marcions. Text und Kritik mit Rücksicht auf die Evangelien des Märtyrers Justin, der Klementinen und der apostolischen Väter. Leipzig 1852. 8°. Vgl. Hilgenfeld, Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung: Theol. Jahrbücher. Bd. XII (1853). S. 192—244. Ders., Das Apostolikon Marcions: Zeitschr. f. die histor. Theol. Bd. XXV (1855). S. 426—484. W. C. van Manen, Marcions Brief van Paulus aan de Galatiërs: Theol. Tijdschrift 1887, p. 382—404. 451—533. G. W Stemler, Marcions doorhalingen in den Brief van Paulus aan de Galatiërs: Theol. Studiën 1888, p. 209—234. H. U. Meyboom, De Canon van Marcion: Theol. Tijdschrift 1889, p. 580—617. Alle früheren Rekonstruktionsversuche sind mehr oder weniger antiquiert worden durch die Leistungen Zahns. Th. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen und Leipzig 1892. S. 409—529: Marcions Neues Testament (Wiederherstellung des Textes). Vgl. ebd. Bd. I, 2. 1889. S. 585—718: Marcions Neues Testament (Würdigung des Werkes). Über das Vaterunser Marcions (nach Luk. 11, 2—4) s. noch Zahn, Das Vaterunser eines Kritikers: Neue kirchl. Zeitschr. Bd. II

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. II, 1057.

(1891). S. 408—416. — A. Hahn, Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad eius fieri potuit restitutus. Regiomonti 1823. 8°. Diese Habilitationsschrift Hahns ist längst veraltet. Ein weiterer Versuch, die Antithesen zu rekonstruieren, ist jedoch nicht gemacht worden. — Über die Bruchstücke der Syllogismen des Apelles s. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 533 f.; Harnack, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles [aus Ambr. De parad. 6, 30—32; 7, 35; 8, 38. 40. 41]: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. VI, 3 (1890). S. 111—120.

10. Die Enkratiten. — Die eigentümlichen Lehrmeinungen der Enkratiten werden schon durch ihren Namen angedeutet. Sie verpönten sowohl die Ehe wie auch den Genufs von Fleisch und Wein als Sünde. Litterarische Vertretung fanden ihre Anschauungen im 2. Jahrhundert hauptsächlich durch den Apologeten Tatian (§ 19) und durch Julius Cassianus, einen früheren Schüler Valentins (Clem. Al. Strom. 3, 13, 92). Den Höhepunkt der Wirksamkeit Cassians setzen Zahn und Harnack übereinstimmend um 170 an; als den Schauplatz seiner Wirksamkeit will Zahn Antiochien, Harnack Ägypten betrachtet wissen [1]. Klemens von Alexandrien ist es, durch welchen wir zwei Schriften Cassians kennen lernen: Ἐξηγητικά und Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας. Die Ἐξηγητικά bestanden, wie ein Citat bei Klemens (Strom. 1, 21, 101; vgl. Eus. Praep. evang. 10, 12, 1) zeigt, aus mehreren Büchern, und im ersten Buche war behauptet, Moses sei älter gewesen als die griechischen Philosophen. Auch Hieronymus (Comm. in Gal. ad 6, 8) scheint diese Schrift Cassians gekannt zu haben [2]. Aus der Schrift „über die Enthaltsamkeit oder über die Ehelosigkeit“ hat Klemens mehrere Sätze ausgehoben, um dieselben zu bekämpfen (Strom. 3, 13, 91—92). In dieser Schrift hatte Cassianus wahrscheinlich von dem sog. Agypterevangelium Gebrauch gemacht (s. § 31, 4).

Über Julius Cassianus s. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 546—549. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 632 bis 636. 750. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 201—203; II, 1, 408. 535. Über Entlehnungen aus den Exegetica Cassians bei Klemens von Alexandrien vgl. W Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus. München 1900 (aus den Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss. I. Klasse. Bd. XXI, 3). S. 50—55.

[1] Siehe Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 636. 750; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 535.

[2] Bei Hieronymus (a. a. O.) ist mit Vallarsi (S. Hier. opp. ed. alt. VII, 1, 526) Cassianus zu lesen, nicht mit den früheren Herausgebern Tatianus. Über die Verwerflichkeit der Lesart Tatianus s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. der altkirchl. Litt. Teil I (1881). S. 6, Anm. 4. Vgl. E. Schwartz in seiner Ausgabe der Apologie Tatians (Texte u. Untersuchungen u. s. w. IV, 1), 1888, p. 50.

§ 28. Die judaistische Litteratur.

(1. Ebionitische Schriften. 2. Elkesaitische Schriften. 3. Die sog. Klementinen.)

1. Ebionitische Schriften. — Der häretische Judaismus erklärte den Stifter des Christentums für einen blofsen Menschen, lehrte die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und wollte überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und Judentum anerkennen. Schon sehr früh sind derartige judaistische Voraussetzungen zum Ausgangspunkte gnostischer Spekulationen gemacht worden, und Dositheus, Simon Magus, Kleobius u. a., welche als die Väter des Judaismus bezeichnet zu werden pflegen, wurden vorhin unter den ältesten gnostischen Sektenhäuptern aufgeführt (§ 27, 1). Nicht erwähnt ward dort Ebion, der angebliche Stifter der Partei der Ebioniten.

Der Name *Ἐβιωναῖοι*, Ebionaei tritt zuerst bei Irenäus auf, und die Häresie dieser Ebioniten gipfelte laut Irenäus darin, dafs dieselben über den Herrn Jesus ähnliche Vorstellungen hegten wie Cerinth und Karpokrates (Adv. haer. 1, 26, 2), d. h. den Herrn für einen Sohn Josephs hielten (l. c. 3, 21, 1) und die Geburt aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste leugneten (l. c. 5, 1, 3). Origenes und Eusebius unterscheiden innerhalb des Kreises der Ebioniten zwei grofse Gruppen, von welchen die eine gleich den katholischen Christen die Geburt des Herrn aus der Jungfrau annehme, die andere hingegen den Herrn in derselben Weise wie die übrigen Menschen ins Dasein treten lasse (Orig. C. Cels. 5, 61; Eus. Hist. eccl. 3. 27); in ähnlicher Weise hatte schon Justin der Märtyrer von zwei Richtungen des sektirerischen Judenchristentums, einer milderen und einer strengeren, gesprochen (Dial. c. Tryph. c. 47). Epiphanius hat für einen jeden der beiden Zweige des Ebionitismus einen besonderen Namen, nur die entschieden häretischen Judenchristen nennt er Ebioniten, die andere im allgemeinen orthodoxe Gruppe Nazaräer (Haer. 29—30).

In Übereinstimmung mit älteren Gewährsmännern führt Epiphanius den Ursprung der Sekte der Ebioniten auf einen Ebion zurück, welcher aus dem basanitischen Flecken Kochabe hervorgegangen und später nach Asien und bis nach Rom gewandert sei (Haer. 30, 2. 18). Hilgenfeld will diesen Ebion für eine geschichtliche Person gehalten wissen, während die überwiegende Mehrzahl der neueren Kirchenhistoriker in Ebion nur eine Fiktion sieht. Irrtümlich habe man aus dem Namen Ebioniten auf die Existenz eines Ebion geschlossen, indem man Ebioniten „Anhänger Ebions“ deutete, während Ebioniten so viel als אֶבְיוֹנִים oder vielmehr אֶבְיוֹנַיָּא sei, „die Armen“, nämlich die armen Abkömmlinge und Nachfolger jener Urgemeinde von Jerusalem, deren Mitglieder schon im Galaterbriefe

(2, 10) *οἱ πτωχοί*, „die Armen“ heifsen. Hilgenfeld stützt sich auf Fragmente von Schriften Ebions, Fragmente, welche entscheidend sein würden, wenn sie als echt gelten dürften. Hieronymus führt eine griechische Übersetzung der Stelle: „Denn ein Fluch Gottes ist ein am Pfahle Hängender“ (5 Mos. 21, 23) mit den Worten ein: Ebion ille haeresiarches semichristianus et semiiudaeus ita interpretatus est (Comm. in Gal. ad 3, 14), und in der antimonotheletischen Kompilation Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione kommen drei Citate aus einer Ebion zugeschriebenen Erklärung der Propheten vor (*Ἐβίωνος ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως*)[1]. Diese Fragmente werden indessen schon durch den Mangel an früheren Zeugnissen über Schriften eines Stifters der Ebioniten in hohem Grade verdächtigt und die Texte selbst geben zu weiteren Bedenken Anlafs.

Von Geheimschriften der Ebioniten ist bei Irenäus nicht die Rede. Er begnügt sich hervorzuheben, dafs die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gebrauchen und den Apostel Paulus als einen Apostaten vom Gesetze verwerfen (Adv. haer. 1, 26, 2; vgl. 3, 11, 7 15, 1). Epiphanius hat die Angabe über den Gebrauch des Matthäusevangeliums wiederholt (Haer. 30, 3), hat dieselbe aber anderswo genauer gefafst. Die Ebioniten, sagt er, haben ein nach Matthäus benanntes, aber nicht ganz vollständiges, sondern verfälschtes und verstümmeltes Evangelium (*οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ*, l. c. 30, 13), während die Nazaräer das Matthäusevangelium ganz vollständig (*πληρέστατον*) und zwar auf Hebräisch haben (l. c. 29, 9). Weitere Mitteilungen des hl. Epiphanius bleiben einer späteren Gelegenheit vorbehalten; sehr wahrscheinlich ist unter dem Ebionitenevangelium des hl. Irenäus und dem Nazaräerevangelium des hl. Epiphanius das sog. Hebräerevangelium verstanden (§ 31, 2); das Ebionitenevangelium des hl. Epiphanius geht auch heute noch unter dem Namen Ebionitenevangelium (§ 31, 3). Epiphanius kennt aber noch andere Schriften, welche bei den Ebioniten in besonderem Ansehen standen, nämlich die sog. Reisen des Petrus, aufgezeichnet durch Klemens (*αἱ περίοδοι καλούμεναι Πέτρου αἱ διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι*, l. c. 30, 15), andere Apostelgeschichten (*πράξεις ἄλλαι ἀποστόλων*), unter ihnen die Aufstiege des Jakobus (*οἱ ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, l. c. 30, 16), und sonstige den Aposteln, hauptsächlich Jakobus, dem Bruder des Herrn, unterschobene Bücher (l. c. 30, 23; vgl. 30, 2). Die Reisen des Petrus, aufgezeichnet durch Klemens, erinnern sofort an die sog. Klementinischen Homilien, welche sich

---

[1] Das Nähere bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, S. 437 ff. Vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, S. 110.

selbst den Titel beilegen *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*, „des Klemens Auszug aus den Reisepredigten des Petrus" (s. Abs. 3).

Nur ein ebionitischer Schriftsteller ist mit Namen bekannt, Symmachus aus Samaria, der Schöpfer einer von Sachkunde und Geschmack zeugenden griechischen Übersetzung der hebräischen Bücher des Alten Testamentes [1]. Nach Epiphanius (De mens. et pond. c. 16 sqq.) hat Symmachus unter Severus gelebt und früher als Theodotion das Alte Testament übersetzt. Pflegte man bisher den Namen Severus auf Kaiser Septimius Severus (193—211) zu beziehen, aber an der Richtigkeit der Lesart Severus zu zweifeln, so hat Mercati (1892) nachzuweisen versucht, dafs unter Severus Kaiser Mark Aurel (161—180) zu verstehen sei, welcher den Beinamen Antoninus Severus geführt habe. Aufser der Übersetzung des Alten Testamentes, für welche auf die Lehrbücher der biblischen Einleitungswissenschaft verwiesen werden mufs, hat Symmachus wenigstens noch eine andere Schrift hinterlassen, deren Aufgabe und Tendenz sich jedoch nicht mehr mit Sicherheit bestimmen läfst. Laut Eusebius vertrat Symmachus in dieser Schrift dem Matthäusevangelium gegenüber die Anschauungen der Ebioniten (*ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν*, Hist. eccl. 6, 17), wohingegen Hieronymus schreibt: In evangelium quoque *κατὰ Ματθαῖον* scripsit commentarios, de quo et suum dogma confirmare conatur (De vir. ill. c. 54). Vielleicht dürfen diese Angaben in der Weise miteinander ausgeglichen werden, dafs man annimmt, Symmachus habe das Ebionitenevangelium [2] kommentiert und dabei das kanonische Matthäusevangelium bekämpft. Dem syrischen Litterarhistoriker Ebedjesu [3] (gest. 1318), welcher von Symmachus berichtet: Habet libros, quorum unus nuncupatur de distinctione praeceptorum, hat wohl auch die von Eusebius und Hieronymus erwähnte Schrift vor Augen geschwebt. Freilich ist seine Ausdrucksweise sehr unbestimmt. Jedenfalls mufs Symmachus im Kreise der ebionitischen Gemeinden

---

[1] Die zwei andern Übersetzer des Alten Testamentes, welche gewöhnlich in Verbindung mit Symmachus genannt werden, Aquila und Theodotion, sind allem Anscheine nach beide Juden oder genauer jüdische Proselyten gewesen. Siehe Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes (3. Aufl.) III, 318 ff.

[2] Nicht das Hebräerevangelium, wie v. Sychowski (Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster i. W 1894, S. 146 f.) vorschlug.

[3] Cat. libr. omn. eccles. c. 10, bei I. S. Assemani, Bibl. orient. t. III, 1. Romae 1725. p. 17. Assemani bemerkt, der „liber de distinctione praeceptorum" sei wohl identisch mit des Symmachus „commentarii in Matthaei evangelium, in quibus Christi genealogiam praecipue oppugnat" Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, 212) hat Assemanis Vermutung nicht zutreffend wiedergegeben.

eine hervorragende Rolle gespielt haben. Im Abendlande werden die Ebioniten noch im 4. Jahrhundert häufig Symmachiani genannt (Ambrosiaster, Marius Victorinus, Philastrius u. a.).

A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 421—446: Die Ebionäer und Genossen. Vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum. Leipzig 1886. S. 89 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 205—212. G. Mercati, L'età di Simmaco l'Interprete e S. Epifanio ossia se Simmaco tradusse in greco la bibbia sotto M. Aurelio il Filosofo. Dissertazione storico-critica. Modena 1892. (Friburgo di Brisg. 1893.) 4°

2. Elkesaitische Schriften. — Die Elkesaiten, wohl weniger eine geschlossene Sekte, als vielmehr eine durch verschiedene judaistische Parteien sich hindurchziehende Fraktion, bekannten sich zu einem wunderlichen Gemisch von Judentum, Christentum und Heidentum. Epiphanius führt sie unter dem Namen Sampsäer auf und bemerkt, sie seien weder Christen noch Juden noch Heiden, sondern ein Mittelding und eigentlich gar nichts (Haer. 53, 1). Christus sollte nach den Elkesaiten die letzte von wiederholten Erscheinungen Adams, der Heilige Geist sollte seine Schwester sein; Christus sowohl wie der Heilige Geist habe eine Höhe von 96 Meilen und eine Breite von 24 Meilen (Epiph. l. c.; vgl. Hipp. Philos. 9, 13).

Die alten Häreseologen lassen die Elkesaiten von einem Ἠλχασαΐ oder Ἠλξαΐ oder Ἐλκεσαΐ abstammen und ein nach dem Stifter benanntes Buch „Elxai" gebrauchen. Am eingehendsten hat Hippolytus über dieses Buch berichtet. Zur Zeit oder bald nach der Zeit des Papstes Kallistus (217—222) kam ein Ränkeschmied mit Namen Alcibiades aus Apamea in Syrien nach Rom und zeigte dort ein Buch vor, welches höheren Ursprungs sein sollte. Elchasai, ein gerechter Mann, habe dieses Buch in der Stadt Sera in Parthien aus der Hand eines Engels von wunderbarer Gröfse, welcher der Sohn Gottes gewesen sei, erhalten und habe dasselbe einem gewissen Sobiai übergeben. Für das dritte Jahr des Kaisers Trajan sei den Menschen eine neue Sündenvergebung angekündigt worden, und nunmehr könne ein jeder, welcher auf das heilige Buch höre und demselben gehorche, durch die Taufe Sündenvergebung erlangen (Philos. 9, 13). Hippolytus hat das Buch aus eigener Anschauung gekannt und mehrere Stellen aus demselben mitgeteilt (Philos. 9, 14—17). Einige weitere Mitteilungen bringt Epiphanius (Haer. 19, 1 sqq.; 53, 1). Nach einem von Hippolytus aufbewahrten Fragmente (l. c. 9, 16) kann, scheint es, kaum daran gezweifelt werden, dafs das Buch Elxai selbst im dritten Jahre der Regierung Trajans geschrieben sein wollte, und Epiphanius bestätigt diese Auffassung insofern, als er den Stifter Elxai unter Trajan auftreten läfst (l. c. 19, 1). Hilgenfeld setzt

das Buch wirklich in das Jahr 100 n. Chr.[1] Andere Forscher glauben dasselbe bis in die zweite Hälfte oder bis an das Ende des 2. Jahrhunderts hinabrücken zu sollen. Auf das Selbstzeugnis des Buches darf allerdings nicht viel Gewicht gelegt werden. Hippolytus setzt augenscheinlich voraus, daſs zu Rom noch in den Tagen des Papstes Kallistus das Buch Elxai und überhaupt der Elkesaitismus ganz unbekannt war. Origenes und Eusebius bezeugen gleichfalls, daſs die Häresie der Elkesaiten erst im 3. Jahrhundert aufgekommen sei oder um sich gegriffen habe (s. Eus. Hist. eccl. 6, 38 und die dort angeführten Worte des Origenes). Und überdies dürfte die Existenz eines Stifters Elxai kaum weniger fragwürdig sein als die Existenz eines Stifters Ebion[2]. Es drängt sich daher die Vermutung auf, daſs der Pseudoprophet Alcibiades, welcher das Buch produzierte, zugleich auch derjenige gewesen sei, welcher das Buch verfaſste. Er würde sein Werk künstlich hinaufdatiert und den Hinweis auf ein früheres Angebot der Sündenvergebung als Anknüpfungspunkt zur Empfehlung seiner neuen Taufe benutzt haben. Wie er freilich dazu gekommen, das frühere Angebot gerade in das dritte Jahr Trajans zu verlegen, wird sich bei der Dürftigkeit der noch zugänglichen Reste des Buches schwerlich mehr ermitteln lassen[3].

Epiphanius brachte in Erfahrung, daſs die Sampsäer oder Elkesaiten auſser dem Buche Elxai ein Buch „Jexai" zu besitzen vorgaben, so benannt nach Elxais Bruder Jexai (Haer. 53, 1; vgl. 19, 1). Weitere Nachrichten über dieses Buch liegen nicht vor.

A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem rec. fasc. III. ed. 2. Lipsiae 1881. p. 227—240: Elxai libri fragmenta collecta, digesta, diiudicata. Vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum. Leipzig 1886. S. 103 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 207—209; II, 1, 266 f. 625. Siehe auch die Artikel über die Elkesaiten in A Dictionary of Christian Biography II (1880), 95—98, von G. Salmon; in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., IV (1886), 404—407, von Funk; in der Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche, 3. Aufl., V (1898), 314—316, von G. Uhlhorn.

3. Die sog. Klementinen. — Eine Gruppe judaistischer Schriften, welche in romanhafter Weise über das Leben des hl. Klemens von Rom und seine Beziehungen zum Apostel Petrus handeln,

---

[1] Siehe Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum S. 105 f.

[2] Anders Funk in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., IV, 406 f.

[3] Die Hypothese Harnacks (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 266, Anm. 2), Alcibiades berufe sich vielleicht auf den möglicherweise im dritten Jahre Trajans als Flugblatt erschienenen Kern der zweiten Vision des Hirten des Hermas, ist schon von Uhlhorn (in der Realencykl. für protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., V, 315) als unhaltbar bezeichnet worden. Diese Hypothese würde auch zur Aufhellung des Thatbestandes nicht ausreichen, wenn anders die Voraussetzung zutrifft, daſs das Buch Elxai selbst aus dem dritten Jahre Trajans stammen will.

ist bis auf diesen Tag erhalten geblieben, und jedenfalls verdanken sie ihre Erhaltung eben dem Umstande, dafs sie ihre lehrhaften Ausführungen in geschichtliche Erzählungen verflochten haben, welch letztere auch nicht judaistischen Kreisen Interesse boten. Alle diese Schriften sind inhaltlich auf das engste miteinander verwandt und ohne Zweifel aus einer gemeinsamen Vorlage oder Quelle geflossen. Der dem Inhalte entlehnte Name „Klementinen" (*Κλημέντια*) ist alten Datums, pflegte jedoch früher zur Bezeichnung eines einzelnen Gliedes des Schriftenkreises gebraucht zu werden, während er in neuerer Zeit auf den ganzen Cyklus ausgedehnt wird.

a) Eine griechisch überlieferte Schrift, die sog. Homilien, angeblich von Klemens verfafst und an Jakobus von Jerusalem gerichtet, besteht aus zwanzig „Homilien" (*ὁμιλίαι*), welchen als Einleitung zwei Briefe an Jakobus voraufgehen. Der erste Brief will von Petrus geschrieben sein und enthält die Bitte, Jakobus möge die ihm übersandten Predigten des Schreibers (*τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους*, c. 1) streng geheim halten. Diesem Briefe ist ein Bericht beigegeben, laut welchem Jakobus und seine Presbyter sich eidlich verpflichteten, der Bitte des Petrus zu entsprechen (*διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*). In dem zweiten Briefe ergreift Klemens das Wort; Petrus ist bereits gestorben. Kurz vor seinem Hingange, schreibt Klemens, habe der Apostel ihn zu seinem Nachfolger bestellt, ihm Weisungen für seine Amtsführung gegeben und ihm insbesondere auch den Auftrag erteilt, eine kurze Darstellung seines bisherigen Lebenslaufes an Jakobus einzusenden, damit dieser sich überzeugen könne, dafs Petrus einen würdigen Nachfolger erhalten habe (c. 19). Dieses Auftrages entledigt Klemens sich nunmehr in der Weise, dafs er Jakobus einen Auszug aus den Predigten schickt, welche Petrus selbst schon an Jakobus hat gelangen lassen. Die „Homilien" wollen demgemäfs unter dem Titel „des Klemens Auszug aus den Reisepredigten des Petrus", *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*, an Jakobus abgegangen sein. Klemens erzählt, er sei in seiner Jugend vielfach von Zweifeln in Betreff der Unsterblichkeit der Seele, der Entstehung der Welt und ähnlicher Fragen beunruhigt worden und habe sich, nachdem er in den Schulen der Philosophen vergebens nach der Wahrheit geforscht, durch die Kunde von dem Erscheinen des Sohnes Gottes in Judäa zu einer Reise in den Orient bestimmen lassen. Zu Alexandrien traf er mit Barnabas zusammen und zu Cäsarea ward er durch Barnabas bei Petrus eingeführt. Petrus trägt ihm die Lehre von dem wahren Propheten vor, macht seine Zweifel verstummen und ladet ihn ein, ihn auf seinen Reisen zu begleiten und Zeuge seiner Disputationen mit Vertretern anderer Lehren zu sein (Hom. 1). Eine Disputation mit Simon dem Magier sollte schon am andern Tage stattfinden,

ward jedoch auf Simons Ersuchen um einen Tag verschoben. Inzwischen unterrichtet Petrus seinen neuen Jünger des näheren über den wahren Propheten, läfst ihm auch durch zwei ältere Schüler, Niceta und Aquila, das Nötige über Simons Lehre und Leben mitteilen (Hom. 2—3). Die Disputation zwischen Petrus und Simon währt drei Tage; die Verhandlungen des ersten Tages, Aussagen der Heiligen Schrift über Gott betreffend, werden dem Wortlaute nach wiedergegeben; am Schlusse des dritten Tages flieht Simon, vollständig geschlagen, von Cäsarea nach Tyrus (Hom. 3). Petrus sendet Klemens nebst Niceta und Aquila dem Flüchtling nach; letzterer aber ist bereits weiter geeilt nach Sidon; in Tyrus treffen die Abgesandten nur drei Jünger Simons an, den alexandrinischen Grammatiker Appion, den Astrologen Annubion und den Epikureer Athenodor. Es entspinnt sich eine längere Disputation zwischen Klemens und Appion über die heidnischen Mythen und ihre allegorische Auslegung; erst gegen Ende des Redekampfes trifft auch Petrus in Tyrus ein (Hom. 4—6). Petrus und Klemens setzen nunmehr gemeinsam Simon nach und gelangen über Sidon, Berytus, Byblus nach Tripolis, ohne indessen Simon einholen zu können. An allen den genannten Orten hält Petrus Predigten und gründet christliche Gemeinden; in Tripolis nimmt er längeren Aufenthalt und dort empfängt auch Klemens aus der Hand des Apostels die Taufe (Hom. 7—11). Während sie die Verfolgung Simons wieder aufnehmen, macht Klemens dem Apostel Enthüllungen über seine Familienverhältnisse. Seine Mutter Mattidia, eine Verwandte des Kaisers, war auf Weisung eines Traumgesichtes mit zwei älteren Zwillingssöhnen, Faustinus und Faustinianus, von Rom nach Athen gereist und nicht wieder zurückgekommen, alle Nachforschungen waren erfolglos geblieben, der Vater Faustus war von der Suche nach den Verlorenen auch selbst nicht mehr heimgekehrt. Jetzt sollten indessen die lange Getrennten auch wieder vereinigt werden. Auf der Insel Aradus entdeckt Petrus in einer Bettlerin des Klemens Mutter, zu Laodicea geben Niceta und Aquila sich als des Klemens Brüder, Faustinus und Faustinianus, zu erkennen, und eben dort ermittelt Petrus schliefslich auch des Klemens Vater Faustus (Hom. 12—15). Unterdessen ist Simon von Antiochien aus nach Laodicea gekommen, und hier findet nun die Hauptdisputation zwischen Petrus und Simon statt. Dieselbe dauert vier Tage, dreht sich hauptsächlich um die Einheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes sowie das Böse und seinen Ursprung und endigt wiederum mit einem glänzenden Siege des Apostels (Hom. 16—19). Den Zauberkünsten Simons gelingt es, den greisen Faustus so zu verwandeln, dafs derselbe das Gesicht Simons erhält. Petrus weifs indessen auch dieses Unglück seinen Interessen dienstbar zu machen, indem er Faustus nach Antiochien schickt,

damit er dort als vermeintlicher Simon alle jene Verleumdungen widerrufe, welche der wahre Simon in Antiochien gegen Petrus ausgestreut hatte. Nachdem er von dem überaus günstigen Erfolge dieser List Kunde erhalten, verläfst auch Petrus Laodicea und begiebt sich nach Antiochien (Hom. 20).

Damit erreicht die Erzählung ein Ende, ohne freilich einen befriedigenden Abschlufs gefunden zu haben. Die Erzählung ist ja auch nicht der letzte Zweck der Schrift, dient vielmehr nur zur Einkleidung des Lehrvortrages des Apostels Petrus. Eine genaue Wiedergabe dieser Lehre ist nun allerdings schwierig, insofern in derselben sehr verschiedenartige Elemente zur Geltung kommen, welche der Verfasser augenscheinlich nicht imstande gewesen ist, zu einem einheitlichen und widerspruchsfreien Ganzen zu verschmelzen. In diesem Zusammenhange genügt es übrigens auch festzustellen, dafs die Schrift im wesentlichen die Anschauungen der Elkesaiten vertritt. Sind die heidnischen Entlehnungen des Elkesaitismus mehr oder weniger abgestreift, so wird die Theorie von der Identität des Christentums mit dem Judentum mit um so gröfserem Nachdruck in den Vordergrund gerückt. Die Offenbarung Gottes an die Menschen vermittelt der wahre Prophet (*ὁ ἀληθὴς προφήτης*), welcher jedoch in verschiedenen Personen erschienen ist, die Namen und Gestalten wechselnd. Zuerst nämlich erschien er in Adam, später in Moses und zuletzt in Jesus. An andern Stellen werden auch Henoch; Noe, Abraham, Isaak und Jakob zu den Säulen der Welt gerechnet und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt (Hom. 18, 13—14; vgl. 17, 4). Aber nur Adam, Moses und Jesus werden ausdrücklich als Erscheinungen des wahren Propheten bezeichnet, und das Prädikat des Sohnes Gottes wird Jesus allein vorbehalten. Wie nun der wahre Prophet einer ist, so hat er auch jedesmal eine und dieselbe Lehre verkündigt. Der reine Mosaismus deckt sich mit der Uroffenbarung in Adam, und das Evangelium Jesu unterscheidet sich nicht von dem mosaischen Gesetze. Hatte Moses die Aufgabe, die durch die Sünde verdunkelte und verfälschte Urreligion wiederherzustellen, so war eine neue Offenbarung in Jesus notwendig geworden, weil die durch Moses gepredigte Wahrheit im Laufe der Zeit gleichfalls Trübungen und Entstellungen erfahren hatte (Hom. 2, 38 sqq.). Auch Jesus ist nur Prophet und Lehrer, nicht Erlöser. Den Kern seiner Lehre aber bildet ein strenger Monotheismus, welcher auch jeden Personenunterschied in Gott ausschliefst. In betreff des Wesens Gottes und der Entstehung der Welt haben die Homilien sich sehr unbestimmt ausgedrückt und infolgedessen auch sehr widersprechende Auslegungen erfahren. Es laufen zwei durchaus verschiedene Weltanschauungen unvermittelt nebeneinander her. Auf der einen Seite wird Gott pantheistisch das Herz der Welt genannt (Hom. 17, 9), von welchem der ganze Flufs des

Lebens ausgeht und in welches er wieder zurückkehrt, und die Entwicklung der Welt wird dementsprechend als eine Entwicklung Gottes selbst geschildert, welche in dualistischer Weise nach dem Gesetze der gegensätzlichen Paare oder Syzygien verlaufen soll. Auf der andern Seite wird Gott persönlich aufgefafst, stark anthropomorphisierend beschrieben (Hom. 17, 7) und als Weltschöpfer, Gesetzgeber und Richter dargestellt.

Es sind zwei Handschriften dieser Homilien bekannt: cod. Paris. gr. 930 saec. XII und cod. Ottobon. 443 saec. XIV Die erstere Handschrift ist jedoch unvollständig, indem sie in der Mitte der neunzehnten Homilie abbricht. Fr. Turrianus, welcher 1572 und 1578 zum erstenmal Mitteilungen aus den Homilien machte, scheint eine dritte, inzwischen verschollene Handschrift benutzt zu haben; unnötig aber ist es anzunehmen, diese Handschrift habe einen von den zwei bekannten Handschriften bedeutend abweichenden Text, eine andere Rezension des Werkes enthalten; vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 215—219. Aus cod. Paris. 930 flossen die Ausgaben der Homilien von J. B. Cotelier, Paris 1672 (Patres aevi apostolici t. I), und von A. Schwegler, Stuttgart 1847 8°. Der vollständige Text ward nach cod. Ottobon. 443 zuerst veröffentlicht von A. R. M. Dressel: Clementis Romani quae feruntur Homiliae viginti nunc primum integrae. Textum ad codicem Ottobonianum constituit, versionem Cotelerii passim correxit eamque absolvit, selectas virorum doctorum notas suasque subiunxit A. R. M. Dr. Gottingae 1853. 8°. Diese Ausgabe Dressels, welche im einzelnen noch sehr vieles zu wünschen übrig liefs, ist abgedruckt worden bei Migne, PP. Gr. II. Eine den heutigen Anforderungen im wesentlichen genügende Edition des griechischen Textes, ohne Übersetzung, hat erst P. de Lagarde geliefert: Clementina. Herausgegeben von P de L. Leipzig 1865. 8°. Die dem Texte voraufgehende Einleitung (S. 3—28) ist wieder abgedruckt in de Lagardes Mitteilungen. Göttingen 1884. 8°. S. 26—54. — Fr. Wieseler, Exercitationum criticarum in Clementis Romani quae feruntur Homilias pars I. (Progr.) Gottingae 1857. 4°. Pars II dieser Exercitationes findet sich in Dressels Ausgabe der beiden griechischen Epitomen, Leipzig 1859; s. unten Nr. d. J. Quarry, Notes, chiefly critical, on the two last books of the Clementine Homilies: Hermathena, vol. VII (1890), p. 67—104. The same, Notes, chiefly critical, on the Clementine Homilies and the Epistles prefixed to them: ibid. vol. VII (1890), p. 239—267; vol. VIII (1891), p. 91—112. 133—160. 287—300. (W Chawner,) Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called The Homilies of Clement. Published by the Trustees of the Lightfoot Fund. London 1893. 8°. E. Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 80—90: Evangeliencitate in den klementinischen Homilien; vgl. S. 165—175.

b) Die sog. Rekognitionen, gleichfalls eine Jakobus überreichte Autobiographie des Klemens, liegen nur noch in einer lateinischen Übersetzung von der Hand Rufins von Aquileja vor. In einer interessanten Einleitung bezeugt Rufin, dafs zwei verschiedene Rezensionen des griechischen Textes in Umlauf waren: in Graeco eiusdem operis *ἀναγνώσεων* hoc est recognitionum duas editiones haberi et duo corpora esse librorum, in aliquantis quidem diversa, in

multis tamen eiusdem narrationis. Einige theologische Erörterungen (quaedam de ingenito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis), welche in beiden Rezensionen vorkamen, habe er, bemerkt Rufin weiter, in seiner Übersetzung umgehen zu sollen geglaubt; im übrigen aber habe er sich bemüht, ein treues Bild seiner Vorlage zu bieten. Anderswo (De adulter. libr. Orig.)[1] erklärt Rufin, welcher an der Echtheit des Werkes oder an der Autorschaft des hl. Klemens von Rom nicht zweifelt, jene bedenklichen theologischen Erörterungen für häretische Interpolationen. Die zwei griechischen Rezensionen aber können wohl nur der griechische Text der Rekognitionen und die vorhin erwähnten Homilien sein. Auch diese letzteren führten also zu Rufins Zeiten den Titel „ἀναγνώσεις[2] hoc est recognitiones" oder, wie Rufin an der andern Stelle sagt, „ἀναγνωρισμός id est recognitio", und der Schlüssel zum Verständnis dieses Titels ist ohne Frage jenen Partien des Textes zu entnehmen, in welchen Klemens und seine Eltern und Brüder sich „wiedererkennen"

Die beiden Briefe von Petrus und von Klemens an Jakobus, welche an der Spitze der Homilien stehen, fehlen in der lateinischen Übersetzung der Rekognitionen. In dem griechischen Texte der Rekognitionen aber hatte, wie das Vorwort der Übersetzung besagt, wenigstens der Brief des Klemens auch eine Stelle. Rufin hat diesen Brief nur deshalb seiner Übersetzung nicht beigefügt, weil er denselben, dem Inhalte entsprechend, für jünger hielt als die Rekognitionen selbst und weil er ihn überdies früher bereits übersetzt hatte. Abgesehen von den Briefen sind die in zehn Bücher geteilten Rekognitionen wirklich im allgemeinen „eiusdem narrationis", um Rufins Ausdruck beizubehalten, wie die zwanzig Homilien. Abweichungen und Widersprüche im einzelnen sind freilich nicht selten, betreffen aber meist nur untergeordnete Punkte. In den Rekognitionen wird nur von einer einzigen Disputation zwischen Petrus und Simon zu Cäsarea berichtet (2, 20—3, 48); diese Disputation umfaſst jedoch hier auch einen groſsen Teil jener Fragen, welche in den Homilien erst bei der späteren Disputation zu Laodicea zur Sprache kommen. Ebenso ist von einer Disputation zwischen Klemens und Appion in den Rekognitionen nicht die Rede; der Gegenstand jedoch, welchen die Homilien dieser Disputation zuweisen, wird in den Rekognitionen in einem Gespräche zwischen Petrus, dem Vater Faustus und den Söhnen des letzteren behandelt (10, 17 sqq.). Übrigens heiſst der Vater des Klemens in den Rekognitionen nicht Faustus, sondern Faustinianus, während die beiden älteren Söhne Faustinus und Faustus

---

[1] Diese Abhandlung Rufins, De adulteratione librorum Origenis, pflegt unter des Origenes Werken gedruckt zu werden, bei Migne, PP. Gr. XVII, 615—632.

[2] Das auffällige ἀναγνώσεις ist vielleicht abzuändern in ἀναγνωρίσεις.

genannt werden (7, 28; 9, 35). Die Erzählung ist auch etwas weiter geführt und etwas besser abgerundet, insofern die Rekognitionen noch mitzuteilen wissen, wie Petrus von Laodicea her in Antiochien eintrifft, die Bewohner der Stadt bekehrt und eine christliche Gemeinde einrichtet.

Einschneidendere Differenzen als der Erzählungsstoff weist der Lehrgehalt auf. In den Rekognitionen erscheint das jüdische oder judaistische Element bedeutend abgeschwächt und zurückgedrängt. Von Christus wird gelehrt: est solus fidelis ac verus propheta (4, 36); hic est quem praedixit Moyses venturum prophetam (1, 40). Der Mosaismus kann also nur eine Vorbereitung des Christentums gewesen sein. Es wird auch eine Trinität behauptet: filium Dei unigenitum dicimus, non ex alio initio, sed ex ipso ineffabiliter natum; similiter etiam de paracleto dicimus (1, 69). Ohne Zweifel indessen ist es nicht der Verfasser, sondern der Übersetzer, welcher an diesen Stellen spricht. Über den theologischen Inhalt seiner griechischen Vorlage giebt Rufin selbst (De adulter. libr. Orig.) folgende Aufschlüsse: in aliquibus ita Eunomii dogma inseritur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur (Clemens), filium Dei creatum de nullis exstantibus asseverans; tum deinde etiam illud adulterii inseritur genus ut naturam diaboli ceterorumque daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata creaturae produxerit qualitas, qui utique in ceteris omnem rationabilem creaturam docuerit liberi arbitrii facultate donatam; sunt etiam alia nonnulla libris eius inserta quae ecclesiastica regula omnino non recipit.

Über die zahlreichen Handschriften des lateinischen Textes der Rekognitionen s. E. C. Richardson, welcher eine neue Ausgabe des Textes vorbereitet, bei Harnack a. a. O. I, 229 f. Die erste Ausgabe veranstaltete J. Faber Stapulensis (Lefèvre d'Estaples), Paris 1504. 2°. (Die Angabe Preuschens bei Harnack a. a. O. I, 215, die Rekognitionen seien erst 1526 gedruckt worden, ist unrichtig.) Einen verbesserten Text lieferte J. B. Cotelier, Paris 1672 (Patres aevi apostolici t. I). Über sonstige Ausgaben vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. I, 633 sqq. Die neueste Ausgabe verdanken wir E. G. Gersdorf, Leipzig 1838 (Bibl. Patrum eccles. lat. sel. vol. I); einen Abdruck dieser Ausgabe bietet Migne, PP. Gr. I. Rufins Übersetzung des Briefes des Klemens an Jakobus ward von Fritzsche neu herausgegeben: Epistola Clementis ad Iacobum ex Rufini interpretatione, edente O. F. Fritzschio. (Progr.) Turici 1873. 4°.

c) Eine alte syrische Kompilation aus den Rekognitionen und den Homilien ist durch ein im Jahre 411 zu Edessa geschriebenes Manuskript des Britischen Museums zu London aufbewahrt worden. Unter der Aufschrift „Erstes Buch“ giebt diese Kompilation das, was die Rekognitionen in Buch 1—4, 1 erzählen, d. h. das Leben des Klemens bis zu der Reise nach Tripolis. Auf das „erste Buch“ folgt als „drittes Buch gegen die Heiden“ die zehnte der griechischen

Homilien bezw. der Inhalt dieser Homilie, als „viertes Buch“ die elfte Homilie, ferner unter dem Titel „Etwas aus Tripolis in Phönizien“ die zwölfte und dreizehnte Homilie und endlich als „vierzehntes Buch“ die vierzehnte Homilie. Das „erste Buch“ der Kompilation findet sich auch in einer Handschrift des Britischen Museums aus dem 9. Jahrhundert. Der syrische Text ist 1861 von de Lagarde herausgegeben, bisher aber nicht näher untersucht worden.

Clementis Romani Recognitiones syriace. P A. de Lagarde edidit. Lips. et Lond. 1861. 8°. Im Vorworte giebt der Herausgeber eine einläfsliche Übersicht über den Inhalt des syrischen Textes. Unter dem Namen des syrischen Dichters Baläus, um die Mitte des 5. Jahrhunderts, ist ein kleines Gedicht De Faustino et de Metrodora (Mattidia) tribusque eius filiis überliefert, welches G. Bickell herausgab, zuerst lateinisch in seinem Conspectus rei Syrorum litterariae, Monasterii 1871, p. 46, n. 5, und sodann syrisch in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Bd. XXVII (1873). S. 599 f.

d) Weit jüngeren Datums sind zwei griechische Epitomen (ἐπιτομαί) oder Auszüge aus den Homilien. Die eine derselben, welche schon 1555 durch Turnebus veröffentlicht und in der Folge häufiger gedruckt wurde, erweist sich als eine dürftige Zusammenfassung des Erzählungsstoffes der Homilien, ergänzt und erweitert um Exzerpte aus dem Briefe des Klemens an Jakobus (c. 145—147), aus dem früher schon einmal (§ 11, 1) erwähnten Martyrium S. Clementis (c. 149—173) und aus einer dem Bischof Ephräm von Cherson beigelegten Schrift über ein von Klemens an einem Kinde gewirktes Wunder (c. 174—179). Eine zweite Epitome, welche sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, dafs sie noch etwas mehr aus den Homilien aufgenommen hat, ist erst 1859 durch Dressel ans Licht gezogen worden.

Migne, PP Gr. II, giebt die erste Epitome nach der Rezension Coteliers, Paris 1672. Beide Epitomen bei Dressel, Clementinorum Epitomae duae, altera edita correctior, inedita altera nunc primum integra, ex codicibus Romanis et excerptis Tischendorfianis, cura A. R. M. Dr. Accedunt Fr. Wieseleri Adnotationes criticae ad Clementis Romani quae feruntur Homilias. Lipsiae 1859. 8°. Über Pariser Handschriften der einen oder der andern Epitome vgl. de Lagarde, Clementina (Leipzig 1865), Einleitung, S. 6, Anm. 2.

e) Zwei arabische Auszüge aus den Homilien und den Rekognitionen versuchen ähnlich wie die griechischen Epitomen durch Streichung der längeren Reden eine lesbare Erzählung herzustellen. Ein arabisches Martyrium des Klemens entspricht sachlich den Kapiteln 149—173 der ersten griechischen Epitome.

„Recognitions of Clement, 2 recensions“, und „Martyrdom of Clement“, in arabischem Texte und englischer Übersetzung, bei M. D. Gibson, Apocrypha Sinaitica. (Studia Sinaitica No. V.) London 1896. 4° Vgl. zu dieser Ausgabe V Ryssel in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1896, Sp. 372 ff.

Das Leben und Wirken des römischen Klemens ist eine sozusagen unerschöpfliche Quelle romantischer Dichtkunst geworden. Schon das Altertum hat, wie eine Reihe von Citaten beweist[1], aufser den Homilien und Rekognitionen noch andere Bearbeitungen der Klemenssage gekannt. Auch die „wortreichen und weitläufigen" Gespräche zwischen Petrus und Appion (*Πέτρου καὶ Ἀπίωνος διάλογοι*), deren bereits Eusebius gedenkt (Hist. eccl. 3, 38, 5; vgl. Hier. De vir. ill. c. 15; Phot. Bibl. cod. 112—113), sind vermutlich auf dem Boden der Homilien erwachsen. Hier tritt, wie bemerkt, ein alexandrinischer Grammatiker Appion als Jünger Simons auf (zuerst Hom. 4, 6) und er wird zwar nicht mit Petrus, wohl aber mit des Petrus Schüler Klemens in eine längere Disputation verwickelt. In späterer Umbildung aber lebt die Klemenssage gewissermafsen bis auf diesen Tag fort. Die Wurzeln der Faustsage sind, wie es scheint, mit Sicherheit in den durch das ganze Abendland verbreiteten und überaus fleifsig gelesenen Rekognitionen zu suchen[2].

An dieser Stelle kommen indessen nicht die späteren Ausläufer, sondern die frühesten Niederschläge der Legende in Frage. Dafs dieselbe auf unrichtiger Identifizierung des Papstes Klemens mit dem Konsul Titus Flavius Klemens, dem Vetter Domitians, beruht, ist oben schon (§ 11, 1) gesagt worden. Dafs sie den Namen des berühmten Papstes zu Zwecken judaistischer Propaganda mifsbraucht, erhellt sattsam aus den vorstehenden Inhaltsskizzen der Homilien und der Rekognitionen. Diese beiden Werke bilden anerkanntermafsen den gemeinsamen Ausgangs- und Quellpunkt des ganzen heute noch bekannten Cyklus klementinischer Schriften. Dagegen ist das Verhältnis dieser beiden Werke zu einander sehr abweichend und widersprechend bestimmt worden. Die inhaltliche Verwandtschaft schien unverkennbar auf eine Abhängigkeit des einen Werkes von dem andern hinzuweisen; der Umstand aber, dafs das eine nur in einer sehr freien Übersetzung zugänglich war, deren Wortlaut überdies noch nie eine eindringende Kritik erfahren hat, mufste der Untersuchung drückende Fesseln anlegen. Hilgenfeld[3] bezeichnete die Rekognitionen als die ältere Schrift und die Homilien als eine Überarbeitung derselben. Uhlhorn[4] trat für die Priorität der Homilien ein. Leh-

---

[1] Siehe die Zusammenstellung der testimonia veterum bei Preuschen a. a. O. I, 219 ff.

[2] Über die Rekognitionen als Quelle der Faustsage siehe besonders de Lagarde, Clementina (Leipzig 1865), Einleitung, S. 12 ff. Richardson hat in den Papers of the American Society of Church History, vol. VI (New York 1894), p. 131 ff., die Frage nach den Beziehungen der Faustsage zu der Klemenssage wieder aufgenommen.

[3] Die klementinischen Rekognitionen und Homilien. Jena 1848.

[4] Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus. Göttingen 1854. Vgl. Uhlhorn in der Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., IV, 171 ff.

mann[1] glaubte in den Rekognitionen zwei Teile unterscheiden zu können, von welchen der erste, Buch 1—3, älter, der zweite, Buch 4—10, jünger sei als die Homilien. Übrigens gab auch Uhlhorn zu, daſs die Rekognitionen sich nicht schlechtweg als eine Überarbeitung der Homilien betrachten lassen; in einzelnen Eigentümlichkeiten, insbesondere darin, daſs sie nur eine Disputation zwischen Petrus und Simon kennen und diese nach Cäsarea verlegen, seien vielmehr die Rekognitionen ursprünglicher als die Homilien, und diese Wahrnehmung dränge zu der Annahme einer Grundschrift, welche früher von dem Verfasser der Homilien benutzt und später von dem Verfasser der Rekognitionen bei seiner Umgestaltung der Homilien noch einmal zu Rate gezogen worden sei. Die alte Frage, welches der beiden Werke das ältere sei, dürfte allerdings von vornherein unzureichend sein, insofern sie auf der Voraussetzung fuſst, daſs ein jedes der beiden Werke von Anfang an ein Ganzes dargestellt hat. „Wenn aber $H = x + y + z$ und $R = x' + y' + z'$ sein sollte, kann füglich x älter als x′ sein, ohne daſs darum auch y älter als y′ zu sein brauchte und ohne daſs man H darum älter als R nennen dürfte — und umgekehrt.“ [2]

Die Homilien sowohl wie die Rekognitionen wollen, wie wir sahen, selbst den schriftlich an Jakobus eingesandten Missionspredigten des Petrus entnommen sein. Der Brief des Klemens, in welchem die folgenden Homilien „des Klemens Auszug aus den Reisepredigten des Petrus“ genannt werden, stand in den Tagen Rufins auch vor den Rekognitionen. Und im weiteren Verlaufe der Rekognitionen beteuert Klemens, er habe früher Jakobus einen zehn Bücher, libri oder volumina, umfassenden Bericht über die Redekämpfe zwischen Petrus und Simon in Cäsarea zugehen lassen (Rec. 3, 74—75). Die Selbstaussage ganz legendarisch gehaltener Werke verdient nun freilich an und für sich wenig Vertrauen, und sonstige Spuren der angeblichen Quellenschrift sind nicht nachzuweisen. Die später noch zu besprechende „Predigt des Petrus“, *Πέτρου κήρυγμα* (§ 32, 1), hat mit den *Πέτρου ἐπιδήμια κηρύγματα* jedenfalls nichts weiter gemein als den Namen. Die Reisepredigten müssen ja, wenn sie anders existiert haben, nach Maſsgabe der Umstände, unter welchen sie auftauchen, durchaus judaistisch gefärbt gewesen sein. In der Litteratur der Ebioniten und der Elkesaiten sind sie uns aber auch nicht begegnet; die laut Epiphanius von den Ebioniten gebrauchten „sog. Reisen des Petrus, aufgezeichnet durch Klemens“ (Abs. 1), sind ohne Zweifel entweder in den Homilien oder in den Rekognitionen wiederzuerkennen. Nichtsdestoweniger wird es nicht zulässig sein, die Reisepredigten

---

[1] Die klementinischen Schriften. Gotha 1869.

[2] de Lagarde, Clementina, Einleitung, S. 11.

des Petrus oder die Darstellung der Disputation zu Cäsarea für eine blofse Fiktion zu erklären. Abgesehen davon, dafs nicht ersichtlich wäre, wozu eine solche Fiktion überhaupt hätte dienen sollen, fordert die Kritik aus inneren Gründen für beide Werke eine Grundschrift, deren freilich nur vermutungsweise zu umgrenzender Inhalt dem Selbstzeugnisse beider Werke in allem Wesentlichen entspricht.

Nach Uhlhorn ist die Grundschrift nach 150 in Ostsyrien entstanden und ihr Hauptinhalt ist die Disputation zwischen Petrus und Simon in Cäsarea gewesen. Die Homilien seien um 170 gleichfalls aus Ostsyrien hervorgegangen und die Rekognitionen seien bald nach 170 zu Rom verfafst worden. Klemens von Rom wurde nach Uhlhorn in der Grundschrift gar nicht erwähnt, sondern erst durch den Verfasser der Homilien eingeschoben. Lehmann stellt an die Spitze der Klementinen eine alte Geheimschrift „Predigt des Petrus“ (*Πέτρου κήρυγμα*), deren Gegenstand nicht mehr recht fafsbar sei. Vor 160 sei die kleine Schrift zu einem gröfseren Werke verarbeitet worden, welches in erster Linie über eine Disputation zwischen Petrus und Simon in Cäsarea handelte und welches, wenn auch nicht mehr in seiner ursprünglichen Form, in den Büchern 1—3 der Rekognitionen noch vorliegt. Die Person des römischen Klemens war auch diesem Werke völlig fremd. Um 160 aber ward das Werk zu den jetzigen Homilien umgestaltet und erweitert, und aus diesen Homilien schuf um 170 eine andere Hand die in dem zweiten Teile der Rekognitionen (genauer Rec. 1, 1—13 und 4—10) erhaltene Schrift. Ein ganz neues Licht wollte Langen in die Entstehungsgeschichte der Klementinen bringen. Die Grundschrift der Homilien und der Rekognitionen sei bald nach 135 zu Rom verfafst worden und zwar in der Absicht, nach dem definitiven Falle Jerusalems (135) den Primat über die ganze Kirche für Rom zu gewinnen. In den Homilien und Rekognitionen aber sei diese „Grundschrift“ nicht etwa blofs überarbeitet, sondern zugleich in ihr Gegenteil verkehrt worden. Die gegen Ende des 2. Jahrhunderts zu Cäsarea entstandenen Homilien wollten nämlich den Primat für Cäsarea beanspruchen und die gegen Anfang des 3. Jahrhunderts zu Antiochien geschriebenen Rekognitionen wollten den Primat nach Antiochien verlegt wissen. Langens Aufstellungen sind geradezu allerseits abgelehnt worden. Ein Gelehrter des 19. Jahrhunderts mag sich gefallen in der Hypothese, dafs man in Rom nicht zurückgeschreckt sei „vor dem Versuche, zu den Urkunden, welche man in das Fundament der sich irdischer organisierenden Kirche legte, auch den Klemensroman hinzuzufügen zur Begründung der fortan beanspruchten hierarchischen Macht“ [1]. Aber den Sitz des Primates zu einer alles beherrschenden Frage für Schrift-

---

[1] J. Langen, Die Klemensromane. Gotha 1890. S. 167.

steller des 2. und 3. Jahrhunderts zu machen, ist denn doch ein gar zu schreiender Anachronismus.

Die Entstehungszeit der oft genannten Schriften genauer fixieren zu wollen, erscheint vorläufig sehr gewagt, nicht bloſs bei der rätselhaften Grundschrift, sondern auch bei den Homilien und Rekognitionen. Es mangelt an sicheren Stützpunkten. Die Bezeugung der Klementinen hebt erst mit Origenes an. Er citiert eine lange Stelle aus dem vierzehnten Buche der Reisen des Klemens (*Κλήμης ἐν ταῖς περιόδοις λόγῳ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ*, Orig. Philoc. c. 23), welche sich fast wörtlich im zehnten Buche der lateinischen Rekognitionen (c. 10 bis 12) wiederfindet [1]. Ein älteres Zeugnis könnte man nur etwa dem bardesanitischen Dialoge gegen das Fatum (§ 27, 8) entnehmen wollen, welcher mit einem Abschnitte des neunten Buches der Rekognitionen (c. 19 sqq.) in sehr bemerkenswerter Weise zusammentrifft. Ob jedoch der Dialog aus den Rekognitionen oder die Rekognitionen aus dem Dialoge schöpfen, ist schwer zu entscheiden. Boll [2], welcher die fraglichen Texte genau geprüft hat, läſst den Dialog von einer Urschrift der Rekognitionen abhängig sein, ohne eine Beziehung zwischen dem Dialoge und dem von Rufin übersetzten Texte der Rekognitionen anzuerkennen. Da auch der Inhalt der beiden Werke keine Nötigung in sich schlieſst, beim 2. Jahrhundert stehen zu bleiben, so dürfte es sich empfehlen, die Homilien sowohl wie die Rekognitionen in den Anfang des 3. Jahrhunderts zu setzen. Die litterarische Propaganda des Judaismus scheint nämlich überhaupt erst dem 3. Jahrhundert anzugehören. Die elkesaitischen Schriften wurden vorhin auch in den Anfang des 3. Jahrhunderts verwiesen.

Feststehende Resultate hat demnach die Klementinen-Forschung noch nicht erzielen können. Es ist ein schon sehr oft geäuſserter Wunsch, in welchen Uhlhorn [3] kürzlich einstimmte, wenn er schrieb: „Um in der litterarhistorischen Frage zu sicheren Ergebnissen zu kommen, wäre zunächst eine korrekte Ausgabe beider Schriften mit eingehendem Kommentar nötig. Ganz besonders bedürfte es einer genauen Untersuchung der Citate, der biblischen und auſserbiblischen. Eine solche würde vielleicht auch auf die Zeit der Entstehung der einzelnen Schriften mehr Licht werfen.“

Ad. Hilgenfeld, Die klementinischen Rekognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt. Jena 1848. 8°. Vgl. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen

---

[1] Siehe die Gegenüberstellung des beiderseitigen Wortlautes bei Preuschen a. a. O. I, 219 f.

[2] Studien über Klaudius Ptolemäus. (Neue Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. Suppl.-Bd. XXI. Leipzig 1894.) S. 181 ff.

[3] In der Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., IV, 178.

Homilien und Marcions. Halle 1850. 8°. G. Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Göttingen 1854. 8°. Vgl. Uhlhorns Artikel über die Klementinen in der Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., IV (1898), 171—179. J. Lehmann, Die klementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr litterarisches Verhältnis. Gotha 1869. 8°. J. Langen, Die Klemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen, aufs neue untersucht. Gotha 1890. 8° Zur Kritik dieser Schrift Langens vgl. A. Brüll, Die Klemensromane und der Primat der römischen Kirche: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXIII (1891). S. 577—601. C. Bigg, The Clementine Homilies: Studia biblica et ecclesiastica. vol. II (Oxford 1890). p. 157—193. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I (1893), 212—231.

G. Frommberger, De Simone Mago. Pars I: De origine Pseudo-Clementinorum. (Diss. inaug.) Vratislaviae 1886. 8°. G. W Stemler, Wie wordt in de Homiliën van Clemens onder den naam van Simon bedoeld: Theol. Studiën 1891, p. 1—26. Präfcke, Leben und Lehre Simons des Magiers nach den pseudoklementinischen Homilien. (Progr.) Schönberg 1895. 8°. — H. M. van Nes, Het Nieuwe Testament in de Clementinen. (Amsterdamer Dissert.) Amsterdam 1887 8°. H. U. Meyboom, Marcion en Paulus in de Clementijnen: Theol. Tijdschrift 1891, p. 1—46. W Mallinckrodt, Paulus in de Clementinen door H. R. Offerhaus: Geloof en Vrijheid 1895, p. 149—166. — F. W Bussell, The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism: Studia biblica et ecclesiastica. vol. IV (Oxford 1896). p. 133—188. — E. C. Richardson, Faust and the Clementine Recognitions: Papers of the American Society of Church History. vol. VI (New York 1894). p. 131—145. The same, The history of Clement: Presbyt. and reformed Review 1895, p. 108—116.

Ältere Litteratur verzeichnet Richardson, Bibliograph. Synopsis p. 92—95.

§ 29. Die montanistische Litteratur.

Der aus Phrygien stammende Montanismus bezeichnete sich selbst als die „neue Prophetie“, durch welche die Offenbarung Gottes an die Menschen erst zum Abschlufs gebracht werde. „Durch das Evangelium“, erklärt der Montanist Tertullian, „blühte die Gerechtigkeit zur Jugendlichkeit auf, durch den Parakleten gelangt sie zur Reife“ (Tert. De virg. vel. c. 1). In ekstatischer Begeisterung oder Raserei wollten Montanus und seine Gefährtinnen Priscilla oder Prisca und Maximilla die Organe des Parakleten sein; die Ekstase, welche jede Selbstthätigkeit des Menschen ausschliefse, sei die Voraussetzung der wahren Prophetie; nicht der Prophet spreche aus dem Parakleten, sondern der Paraklet aus dem Propheten. Der Inhalt der Offenbarungen des Parakleten betraf das Gebiet der Kirchendisziplin. Die regula fidei, wie Tertullian sich ausdrückt (l. c.), sollte unverändert in Geltung bleiben. Aber an das Leben der Christen sollten neue Anforderungen gestellt und damit die Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit erhoben werden.

Montanus starb um 175, Priscilla bald nachher, Maximilla 179[1] Schriften hat das prophetische Trifolium selbst, so viel bekannt, nicht hinterlassen. Wenn kirchliche Autoren von Schriften der Propheten selbst reden, so sind darunter Sammlungen von Aussprüchen der Propheten verstanden, wie sie schon sehr früh von Anhängern veranstaltet wurden. Bereits Hippolytus kennt zahllose Bücher (*βίβλους ἀπείρους*) des Montanus, der Priscilla und der Maximilla (Philos. 8, 19)[2], und Hippolyts Zeitgenosse und Landsmann Cajus hat in einer antimontanistischen Schrift, welche Eusebius vorlag, die Frechheit der Montanisten in der Anfertigung neuer Schriften „gebändigt" (Eus. Hist. eccl. 6, 20, 3). „Neue Schriften" (*καινὰς γραφάς*) nannte man die Orakelsammlungen, weil dieselben von den Montanisten den biblischen Offenbarungsurkunden gleichgestellt wurden. Einzelne Orakel werden hin und wieder von Tertullian, Eusebius, Epiphanius, Didymus dem Blinden u. a. angeführt[3]. Auch neue geistliche Lieder oder „Psalmen" sind in montanistischen Gemeinden in Gebrauch gewesen (Tert. Adv. Marc. 5, 8; De anima c. 9).

Im übrigen hat die montanistische Litteratur keine weiten Kreise gezogen.

Briefe montanistischer Gemeinden Kleinasiens nach Rom, in welchen um Anerkennung der neuen Prophetie nachgesucht wurde, lassen sich aus den Klagen Tertullians über Praxeas erschliefsen (Tert. Adv. Prax. c. 1; vgl. auch Eus. Hist. eccl. 5, 3, 4).

Ein anonymer Antimontanist aus dem Jahre 192/193 citiert eine montanistische „Schrift nach Asterius Urbanus" (*λόγος κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*), in welcher eine Weissagung der Maximilla stand (bei Eus. l. c. 5, 16, 17). Asterius Urbanus ist sonst nicht bekannt; ohne Zweifel ist er ein Kleinasiate gewesen. Seine Schrift aber war, wie schon der Ausdruck des Anonymus (*λόγος κατὰ*) vermuten läfst, wohl nichts anderes als eine Zusammenstellung von Aussprüchen der montanistischen Propheten.

Durch denselben Anonymus erfahren wir, dafs die früher schon erwähnte antimontanistische Schrift des Apologeten Miltiades (§ 20) eine Gegenschrift von montanistischer Seite hervorrief (Eus. l. c. 5, 17, 1).

Themison, nach der Mitteilung des Anonymus ein Führer der phrygischen Montanisten noch zu Lebzeiten der Maximilla (Eus. l. c. 5, 16, 17), hat laut einem andern Antimontanisten, Apollonius, den

---

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons V (1893), 55 f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 381.

[2] Ähnliche Äufserungen aus späterer Zeit bei Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, S. 16 f.; bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 1, 6, Anm. 1.

[3] Dieselben sind zusammengestellt bei Bonwetsch a. a. O. S. 197—200; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums S. 591—595.

Apostel nachgeahmt und einen katholischen d. i. an die gesamte Christenheit gerichteten Brief geschrieben[1] Unter „Schmähungen auf den Herrn und die Apostel und die heilige Kirche“ forderte er allgemeinen Glauben an die neue Prophetie (Eus. l. c. 5, 18, 5).

Zu Rom ist gegen Anfang des 3. Jahrhunderts ein gewisser Proklus als litterarischer Anwalt des Montanismus aufgetreten, indem er sich unter anderem auf die Succession der Propheten in Kleinasien berief. So der Antimontanist Cajus (Eus. l. c. 3, 31, 4).

Ihre glänzendste Eroberung aber hat die neue Prophetie zu Karthago in Tertullian gemacht. Die Schriften, welche Tertullian in seiner montanistischen Lebensperiode veröffentlichte, bilden auch die Hauptquelle für die Kenntnis des Montanismus.

G. N. Bonwetsch, Zur Geschichte des Montanismus. Die Geschichtsquellen. Das Wesen des Montanismus. (Inaug.-Diss.) Dorpat 1881. 8°. Ders., Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. 8°. W Belck, Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie Darstellung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten. Eine religionsphilosophische Studie. Leipzig 1883. 8°. (Fleifsige, aber unreife Studentenarbeit.) A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 560—601: Die Kataphryger. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur. Teil V Erlangen u. Leipzig 1893. S. 3—57: Die Chronologie des Montanismus. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 238—243; II, 1, 363—381.

§ 30. Übersicht über die neutestamentlichen Apokryphen.

(1. Allgemeines. 2. Apokryphe Evangelien. 3. Apokryphe Apostelgeschichten. 4. Apokryphe Apostelbriefe. 5. Apokryphe Apokalypsen.)

1. Allgemeines. — Biblische Apokryphen oder Apokryphen schlechtweg pflegt man eine weitverzweigte Gattung von Litteraturerzeugnissen zu nennen, welche Nachbildungen biblischer Schriften darstellen, insofern sie den Gegenstand biblischer Schriften von neuem behandeln oder weiter ausführen und meist auch biblischen Schriftstellern oder doch hervorragenden Persönlichkeiten der biblischen Geschichte unterschoben sind. Je nachdem der behandelte Gegenstand oder der angebliche Verfasser dem Alten oder dem Neuen Testamente angehört, unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Apokryphen[2].

[1] Μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν, Eus. l. c. 5, 18, 5. „Der Apostel“ ist nach Bonwetsch (a. a. O. S. 18) Johannes, der Verfasser der Sendschreiben der Apokalypse, nach Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 1, 9) hingegen Paulus. Auf alle Fälle dürfte die Nachahmung des Apostels eben in der Abfassung eines katholischen Briefes bestanden haben, nicht, wie Zahn will, „in dem überlegenen Ton der Belehrung und in der Rücksichtslosigkeit der Kritik des Bestehenden“

[2] Der Ausdruck oder der Begriff „apokryphe Schriften“ hat übrigens in der christlich-theologischen Litteratur eine wechselreiche Geschichte durchlaufen und

Die alttestamentlichen Apokryphen sind vorwiegend aus dem Schoſse des Judentums hervorgegangen und die wichtigsten derselben sind in den zwei letzten vorchristlichen und dem ersten christlichen Jahrhundert verfaſst worden. Zumeist einem glühenden Eifer für das Gesetz und den Glauben der Väter entsprungen, begegnen sich diese Schriften in dem Bestreben, das sinkende nationale Bewuſstsein der Juden zu heben und dem Andringen des Heidentums zu wehren. Manche derselben haben in der Folge auch in christliche Kreise Eingang gefunden und sind vorübergehend hier oder dort sogar zum Kanon des Alten Testamentes gerechnet worden (das vierte Buch Esdras, das dritte Buch der Makkabäer, die Psalmen Salomos, das Buch Henoch u. s. w.). Es währte auch nicht lange, bis Christen, insbesondere Gnostiker, in die Fuſsstapfen der Juden traten und ihrerseits gleichfalls unter klangvollen Namen des Alten Testamentes religiöse Schriften in Umlauf setzten. Die vorhin gegebene Übersicht über die gnostische Litteratur bietet zahlreiche Beispiele. Die „Gnostiker“ des hl. Epiphanius (Haer. 26), um nur sie zu nennen, hatten

---

unterliegt auch heute noch gewissen Schwankungen. An und für sich können *βίβλοι ἀπόκρυφοι* sowohl Schriften sein, welche geheim gehalten werden, als auch Schriften, deren Ursprung in Dunkel gehüllt ist. Auf die erste Bedeutung des Wortes geht der älteste kirchliche Sprachgebrauch zurück, laut welchem apokryphe Schriften vom öffentlichen Gebrauch der Kirche, d. i. von der Vorlesung beim Gottesdienste, ausgeschlossene Schriften sind. Namentlich bei Origenes erscheint dieser Sprachgebrauch scharf ausgeprägt und konsequent festgehalten: den Gegensatz zu *ἀπόκρυφος* bildet bei ihm *φανερός*, *δεδημευμένος* = *δεδημοσιευμένος*, *κοινός*, manifestus, publicus, vulgatus. Die Belegstellen giebt Th. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons. Bd. I, 1. Erlangen 1888. S. 126 ff.; vgl. namentlich S. 131, Anm. An die zweite Bedeutung des Wortes anknüpfend, erklären andere Kirchenschriftsteller „apokryph“ als gleichbedeutend mit „unbekannter Herkunft, pseudonym, unterschoben“ So schreibt Augustinus: apocryphae (scripturae) nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus (De civ. Dei 15, 23, 4). Vorherrschend aber ist schon in der patristischen Litteratur und noch mehr in der Folgezeit eine Begriffsbestimmung, welche durch den von Origenes vertretenen Sprachgebrauch bereits angebahnt war. Apokryphe Schriften sind Schriften, welche vermöge ihres Gegenstandes oder ihres Verfassernamens den kanonischen Schriften an die Seite treten und auf kanonische Dignität Anspruch erheben wollen oder doch zu wollen scheinen. Apokryph ist demzufolge soviel als nicht kanonisch oder nicht biblisch, häufig mit dem Nebenbegriffe des Unkirchlichen oder Häretischen, mitunter auch des Erdichteten oder Fabelhaften. Die protestantische Theologie hat bezüglich des Kanons des Alten Testamentes von Anfang an mit den Anschauungen der Vorzeit gebrochen und dementsprechend auch den Umfang des Begriffes „alttestamentliche Apokryphen“ abweichend bestimmt. Alttestamentliche Apokryphen heiſsen bei den Protestanten die in der hebräischen Bibel fehlenden Bücher des Alten Testamentes, während die früher als alttestamentliche Apokryphen bezeichneten Schriften von den Protestanten Pseudepigraphen genannt werden. „In der alten Kirche und im Mittelalter ist die Bezeichnung ‚apokryphisch‘ so gut wie nie auf diejenigen Schriften angewandt worden, für welche dann in der protestantischen Kirche diese Bezeichnung üblich wurde“: E. Schürer in der Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Bd. I. Leipzig 1896. S. 624.

Apokalypsen Adams, ein Evangelium der Eva, viele Bücher unter dem Namen Seths u. s. w.

Die neutestamentlichen Apokryphen sind natürlich sämtlich christlichen Ursprungs. In ihrer Form und Anlage pflegen sie an die Schriften des Neuen Testamentes anzuknüpfen, so dafs sie sich äufserlich in vier Klassen abteilen lassen: Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokalypsen. Ihrer Herkunft und Tendenz nach gehen sie in zwei grofse Gruppen auseinander. Die Mehrzahl, namentlich die Mehrzahl der Evangelien und der Apostelgeschichten, vertritt häretische Sonderlehren und ist auch von Haus aus dazu bestimmt, für die Häresie Propaganda zu machen. Mit welch unheimlicher Üppigkeit dieser Litteraturzweig auf gnostischem Boden gewuchert hat, ist im allgemeinen vorhin bereits gezeigt worden. Es genügt, daran zu erinnern, dafs die Marcianer eine unzählige Menge apokrypher und unechter Schriften (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν*, Iren. Adv. haer. 1, 20, 1), die „Gnostiker“ tausende von apokryphen Schriftwerken (*μυρία γραφεῖα*, Epiph. Haer. 26, 12) besafsen. Eine zweite Gruppe neutestamentlicher Apokryphen geht auf orthodoxe Hände zurück und will teils die Häresie bekämpfen, teils der Erbauung dienen. Dafs schon sehr früh an dem Stamme der neutestamentlichen Geschichtserzählung legendarisches Schlinggewächs sich emporzuranken begann, darf nicht Wunder nehmen. Das Schweigen des Neuen Testamentes über die Jugendgeschichte des Herrn, über das Leben seiner Mutter, über die späteren Geschicke seiner Apostel, schien die fromme Phantasie geradezu herauszufordern.

Allen mehr oder weniger historisch gehaltenen Apokryphen — und sie bilden den weitaus gröfsten Teil der gesamten Apokryphen-Litteratur — ist ein sehr hervorstechender Zug gemeinsam. Es ist die Absonderlichkeit, Abenteuerlichkeit und Abgeschmacktheit des Inhalts. Vermöge dieses Gepräges tritt die apokryphe Historiographie zu den Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes in einen Gegensatz, welcher, wie oft und mit Recht hervorgehoben wurde, die Reinheit und Wahrheit der kanonischen Berichterstattung in das hellste Licht rückt. „Die apokryphe Litteratur zieht eine scharfe Grenzlinie zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen der Einfachheit und Erhabenheit der göttlichen Offenbarungsthatsachen und der Buntscheckigkeit, Lächerlichkeit, Trivialität und Phantasterei menschlicher Erfindungen. Schon dieser, besonders in den Apostelgeschichten handgreifliche Gegensatz kennzeichnet die kanonischen Schriften mit dem Siegel der Echtheit.“ [1]

Gleichwohl haben gerade die apokryphen Legenden und Romane eine grofse geschichtliche Bedeutung erlangt. Die alte Kirche zwar

---

[1] J. Knabenbauer in der Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. VIII (1884). S. 803 f.

hat auch der frommen Legende gegenüber ein sehr zurückhaltendes, mehr abwehrendes als förderndes Verhalten beobachtet, schon deshalb, weil sie mit schützender Hand über die Unversehrtheit des neutestamentlichen Kanons zu wachen hatte. Nach und nach aber sind die apokryphen Erzählungen, dank der Anziehungskraft des Gegenstandes, in vielen Ländern die Erbauungs- und Unterhaltungslektüre, gewissermafsen die geistliche Nahrung des Volkes geworden, und nicht etwa blofs harmlose Dichtungen haben Anklang und Beifall geerntet, auch manche häretische Tendenzschriften haben in revidierter und von Anstöfsen gereinigter Gestalt noch lange nach dem Aussterben ihres ersten Leserkreises fortgelebt und fortgewirkt. Den schlagendsten Beweis für die Beliebtheit der Apokryphen liefert die Eigentümlichkeit ihrer handschriftlichen Überlieferung. Die Urtexte sowohl wie die Übersetzungen liegen zum Teil heute noch in überaus mannigfaltigen Bearbeitungen, Erweiterungen und Abkürzungen vor, und auf keinem andern Litteraturgebiete dürfte so häufig wie hier jede einzelne Handschrift einen eigenen Text darstellen. In Übersetzungen haben viele apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten ihren Weg über den ganzen christlichen Erdkreis genommen. Im Abendlande insbesondere haben apokryphe Legenden über die Kindheit und den Tod der Gottesmutter, über die Geburt und die Höllenfahrt des Herrn, über die Thaten und die Leiden der Apostel fort und fort das Interesse der Gläubigen wach gehalten und auch auf die bildende Kunst bedeutsamen Einflufs gewonnen. Im Mittelalter sind diese Legenden gleichsam noch einmal zu neuem Leben erstanden und haben auf germanischem wie auf romanischem Boden zu einem reichen Blütengarten geistlicher Poesie sich entwickelt.

Wenn ihre gemeinsamen Besonderheiten es nahe legen, die neutestamentlichen Apokryphen als eine eigene Schriftengruppe für sich zu behandeln, so kann es auch nicht zweifelhaft sein, wo dieselben ihre Stelle finden müssen. Die gröfsere Hälfte der erhaltenen oder irgendwie bekannten Apokryphen gehört dem zweiten Jahrhundert an und stammt aus häretischen Kreisen. Im Einzelnen freilich unterliegen die Entstehungsverhältnisse vielfach grofser Unsicherheit. Schon die durchgängige Anonymität oder Pseudonymität der Apokryphen läfst es verständlich erscheinen, dafs die Ermittelung der Zeit und des Ortes der Abfassung wiederholt mit kaum überwindlichen Schwierigkeiten verknüpft ist. Wenn überdies der ursprüngliche Wortlaut unbekannt und nur spätere Überarbeitungen zugänglich sind, mufs nicht selten auch die Frage nach kirchlicher oder häretischer Herkunft mehr oder weniger offen gelassen werden. Es empfiehlt sich deshalb sehr, behufs Ordnung und Gliederung des Materials im grofsen und ganzen bei der Unterscheidung zwischen Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefen und Apokalypsen stehen zu bleiben. Inner-

halb der einzelnen Abschnitte aber mufs es in noch gröfserem Mafse als bei Vorführung der häretischen Litteratur gestattet sein, über den Rahmen des 2. Jahrhunderts hinauszugreifen, teils wegen der Unsicherheit der Datierung, teils aus Rücksicht auf sachliche Zusammengehörigkeit.

Die erste Sammlung neutestamentlicher Apokryphen, veranstaltet von M. Neander Soraviensis, erschien zu Basel 1564 und 1567, als Anhang zu der Catechesis M. Lutheri parva graecolatina, u. d. T. Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Ioseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia Den Inhalt dieser Sammlung verzeichnet Th. Ittig, De Bibliothecis et Catenis Patrum. Lipsiae 1707. p. 776 sq. Einige andere Sammlungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert dürfen hier übergangen werden. Siehe den Bericht bei I. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. t. I. Lipsiae 1832. Proleg. p. IV sq. Alle früheren Versuche wurden völlig in den Hintergrund gedrängt durch die Leistung des bekannten Litterarhistorikers J. A. Fabricius: Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus a Iohanne Alberto Fabricio. Hamburgi 1703. 12° (zwei partes in einem Bande); Codicis apocryphi Novi Testamenti pars tertia nunc primum edita, curante I. A. F. Hamb. 1719. 12°. Der erste Band wurde 1719, der zweite 1743 von neuem aufgelegt. Der erste enthält im ersten Teile apokryphe Evangelien, im zweiten apokryphe Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen; der zweite Band bringt aufser Nachträgen zum ersten Band namentlich Liturgien unter den Namen der Apostel und den Hirten des Hermas. Auf Fabricius' Schultern steht J. Jones, der Verfasser des Werkes: A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament, London 1726—1727, Oxford 1798, Oxford 1827. 3 Bde. 8°. Jones bietet im wesentlichen das Material des ersten Bandes der Fabricianischen Sammlung, bereichert um Abhandlungen und Untersuchungen, welche aus dem Unwert der Apokryphen den Wert der kanonischen Schriften beleuchten wollen. Eine nicht unwichtige Ergänzung der Fabricianischen Sammlung lieferte A. Birch, Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, continens plura inedita, alia ad fidem codicum mss. emendatius expressa. Fasc. I. Hauniae 1804. 8°. J. C. Thilo hatte sich eine kritische Sammelausgabe der neutestamentlichen Apokryphen zur Lebensaufgabe gemacht, konnte jedoch, abgesehen von Sonderausgaben apokrypher Apostelgeschichten, nur den ersten Band vorlegen, welcher eine völlig neue und durchweg ausgezeichnete Rezension zahlreicher apokrypher Evangelien bietet: Codex apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio I. C. Th. t. I. Lipsiae 1832. 8°. Von weit geringerer Bedeutung ist der von W Giles besorgte, auch hauptsächlich apokryphe Evangelien enthaltende Codex apocryphus Novi Testamenti. The uncanonical Gospels and other writings referring to the first ages of Christianity in the original languages. London 1853. 2 voll. 8° In der Folgezeit sind nur noch Sammelausgaben einzelner Gruppen neutestamentlicher Apokryphen, der Evangelien, der Apostelgeschichten u. s. w., erschienen; s. Abs. 2—5. An dieser Stelle sind ihres mannigfaltigeren Inhalts wegen noch folgende Editionen namhaft zu machen. A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. IV: Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt. Lipsiae 1866. 8°; ed. 2. 1884. M. Rh. James,

Apocrypha anecdota. A collection of thirteen apocryphal books and fragments, now first edited from manuscripts. Cambridge 1893. 8°. (Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, vol. II. no. 3.) M. Rh. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. 8° (Texts and Studies vol. V no. 1.)

Über lateinische apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten im besondern vgl. etwa A. Dufourcq, De manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris. (Thèse.) Paris. 1900. 8°. — Ausgaben syrischer Apokryphen des Neuen Testamentes verzeichnet E. Nestle, Syrische Grammatik. 2. Aufl. Berlin 1888. Litteratura p. 27 sq. Nachträge gab Nestle in der Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Bd. III. Leipzig 1897 S. 168. Allgemeineren Inhalts ist W Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament, collected and edited from Syriac manuscripts in the British Museum with an English translation and notes. London 1865. 8°. — Eine kleine Sammlung von neutestamentlichen Apokryphen in armenischer Sprache haben die Mechitaristen von San Lazzaro 1898 zu Venedig in 8° erscheinen lassen. Sie enthält „Schriften der Kindheit Christi“, „ὑπομνήματα des Pilatus“, „Brief des Pilatus“, „Brief des Lentulus Publius über Jesus von Nazareth“, „Gesicht der heiligen Gottesgebärerin“, „Entschlafen der heiligen Gottesgebärerin“. Näheres bei P. Vetter in der Litterarischen Rundschau, Jahrg. 1901, Sp. 257 bis 260. Übersetzungen neutestamentlicher Apokryphen aus dem Armenischen ins Russische von J. B. Emin finden sich in den „Übersetzungen und Aufsätzen J. B. Emins aus der armenischen theologischen Litteratur“, herausgegeben von Gr. Chalatheanz, Moskau 1897. 8°. (Russisch.) Vgl. Vetter in der Litterarischen Rundschau, Jahrg. 1900, Sp. 202. — Eine Übersicht über die altslavischen Apokryphen giebt N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 902—917 — Über koptische Apokryphen vgl. C. Schmidt bei Harnack a. a. O. I, 919—924. E. Revillout, Apocryphes coptes du Nouveau Testament. Paris 1876. 4°. — R. Basset, Les Apocryphes éthiopiens traduits en français. Paris 1893 ss. 8°. Den Inhalt der sieben oder acht ersten Hefte dieser Sammlung verzeichnet James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. 166 sq.

Neuere Übersetzungswerke. K. Fr. Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen. Gesammelt, übersetzt und erläutert von K. Fr. B. Bd. I: Die apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten. Stuttgart 1841. 8°. (Ein zweiter Band ist nicht erschienen.) Dictionnaire des Apocryphes ou Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament, pour la plupart traduits en français pour la première fois Paris 1856—1858. 2 voll. 8° (Bildet die Bände 23 und 24 der von J. P Migne 1855—1866 herausgegebenen Encyclopédie théologique.)

J. Pons de Négrépelisse, Recherches sur les Apocryphes du Nouveau Testament. Thèse historique et critique. Montauban 1850. 8°. Movers (Kaulen), Apokryphen und Apokryphen-Litteratur, in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. I. Freib. i. Br. 1882. Sp. 1036—1084. (Eine sehr gelehrte und gründliche Arbeit.) R. Hofmann, Apokryphen des Neuen Testamentes, in der Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Bd. I. Leipzig 1896. S. 653—670. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Freib. i. Br. 1886. S. 534—554: Die neutestamentlichen Apokryphen. Fr. S. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1897. S. 368—387: Apo-

kryphen. J. Belser, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1901. S. 760—839: Die Apokryphen.

Die Litteratur über die einzelnen neutestamentlichen Apokryphen ist bis zum Jahre 1886 am reichhaltigsten verzeichnet bei E. C. Richardson, Bibliographical Synopsis. (The Ante-Nicene Fathers. Supplement. Buffalo 1887.) p. 95—105.

2. Apokryphe Evangelien. — Die im Prologe des Lukasevangeliums erwähnten aufserkanonischen Berichte über das Leben Jesu sind sämtlich zu Grunde gegangen, wenn nicht etwa in dem Faijumer Papyrusfragmente ein Überbleibsel eines dieser Versuche vorliegt. Dafs auch im 2. Jahrhundert noch von kirchlicher Seite Evangelienschriften nach Art der kanonischen Evangelien verfafst worden sind, läfst sich nicht beweisen und ist aus inneren Gründen wenig glaubhaft. Das sog. Protevangelium Jakobi will das frühere Leben der Gottesmutter erzählen und insofern eine Ergänzung der kanonischen Evangelien bilden. Das verloren gegangene Hebräerevangelium, welches eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des Matthäusevangeliums gewesen sein mufs, leitet schon von den kirchlichen zu den sektiererischen oder häretischen Evangelienschriften über.

Häretische Kreise sind es, wie vorhin bereits bemerkt wurde, auf welche die grofse Masse der apokryphen Evangelien entfällt. In bewufstem Gegensatze zu den kanonischen Evangelien verfolgen diese Apokryphen den Zweck, häretischen Lehranschauungen apostolische Sanktion zu geben. Manche derselben haben im Bereiche einer einzelnen Sekte oder Sektengruppe die gleiche oder eine ähnliche Autorität genossen, wie sie die kanonischen Evangelien in der katholischen Kirche besafsen. Die weitaus überwiegende Mehrzahl ist nachweislich von gnostischen Händen geschrieben oder doch in gnostischen Gemeinschaften gebraucht worden. Ja mit Ausnahme des Hebräerevangeliums und des Ebionitenevangeliums dürften die häretischen Evangelien des 2. und 3. Jahrhunderts, von welchen wir Kunde haben, alle gnostischer Herkunft sein. Es war früher schon die Rede von dem Diatessaron Tatians (§ 19, 3), von dem Evangelium des Basilides (§ 27, 3), dem Judasevangelium der Kainiten (§ 27, 4), dem Marienevangelium der „Gnostiker" (§ 27, 5), dem valentinianischen Evangelium der Wahrheit (§ 27, 7), dem Evangelium des Marcion und des Apelles (§ 27, 9) u. s. w. Eine Reihe anderer gnostischen Evangelien wird in der Folge noch zu besprechen sein.

Ihrem Aufbau und ihrem Inhalte nach lassen sich die gnostischen Evangelien in zwei Klassen scheiden. Die einen sind tendenziöse Umgestaltungen der kanonischen Evangelien. Das Material der letzteren ist nach Mafsgabe bestimmter Sonderinteressen verarbeitet, die geschichtliche Wahrheit dogmatischen Tendenzen zum Opfer gebracht.

Beispiele liefern das Diatessaron, das Evangelium Marcions, das Petrusevangelium. Die zweite Klasse giebt sich den Anschein, Lücken der kanonischen Evangelien auszufüllen. Sie handelt teils von der Jugendgeschichte des Herrn, teils von seiner Lehrthätigkeit nach der Auferstehung. Das Material beruht auf freier Erfindung. Die Ophiten oder „Gnostiker“ erhoben gegen die kanonischen Evangelien den Vorwurf, dafs sie das Wirken des Herrn vor seiner Taufe und nach seiner Auferstehung mit Stillschweigen übergingen; nach seiner Auferstehung sei der Herr noch 18 Monate lang auf Erden verblieben, um einige wenige bevorzugte Jünger tiefer in die Geheimnisse seiner Lehre einzuführen (Iren. Adv. haer. 1, 30, 14). Ebendies behaupteten die Valentinianer bezw. die Anhänger des Ptolemäus (Iren. l. c. 1, 3, 2), und auch Herakleon hat den Auferstandenen noch längere Zeit auf Erden wirken lassen (Orig. Comm. in Ioan. t. 13, 51). Die Pistis Sophia dehnt diese Zeit sogar auf elf Jahre aus (§ 27, 5). Die Zahl der gnostischen Evangelien, welche über angebliche Geheimlehren des Herrn nach seiner Auferstehung berichteten, scheint sehr beträchtlich gewesen zu sein; auch die Pistis Sophia und die *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ* wollen Unterweisungen des Auferstandenen enthalten (§ 27, 5). Die Kindheitsgeschichte des Herrn bildete den Gegenstand des in einem revidierten Auszuge überlieferten Thomasevangeliums.

Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus edidit C. Tischendorf. Lipsiae 1853. 8°; ed. alt. 1876. (Die zweite Ausgabe, besorgt von Fr. Wilbrandt, hat nur sehr wenige und sehr unbedeutende Änderungen und Erweiterungen erfahren; siehe die praefatio Wilbrandts p. LXXXV—XC.) Additamenta ad Evangelia apocrypha liefs Tischendorf in seinen Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. LI—LXIV folgen. E. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum. Lipsiae 1896. p. 67—94: Evangeliorum deperditorum fragmenta, dicta Salvatoris agrapha, alia. E. Preuschen, Antilegomena. Die Reste der aufserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen herausgegeben und übersetzt. Giefsen 1901. 8°. — F. Robinson, Coptic apocryphal Gospels. Translations together with the texts of some of them. Cambridge 1896. (Texts and Studies vol. IV no. 2.) Vgl. v. Dobschütz in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1896, Sp. 548 bis 553. — M. N. Speranskij, Die slavischen apokryphen Evangelien. Allgemeine Übersicht. Moskau 1895. 2° (In russischer Sprache.) Vgl. Krumbacher in der Byzantin. Zeitschrift. Bd. V (1896). S. 221 f. Eine Sammlung ruthenischer Evangelia apocrypha enthält der zweite Band des von J. Franko herausgegebenen Codex apocryphus e manuscriptis Ukraino-Russicis collectus, Lemberg 1899. Vgl. Krumbacher a. a. O. Bd. IX (1900). S. 266.

R. Clemens, Die geheimgehaltenen oder sog. apokryphischen Evangelien. Nach arabischen, hebräischen, griechischen und lateinischen Quellen ins Deutsche übertragen. In fünf Teilen. Stuttgart 1850. 32°. G. Brunet, Les Évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de J. C. Thilo. Paris 1849. 12°; 2. éd. 1863. B. H. Cowper, The apocryphal Gospels

and other documents relating to the history of Christ, translated from the originals. 4. ed. London 1874. 8°; 6. ed. 1897.

C. Tischendorf, De evangeliorum apocryphorum origine et usu. Hagae Comitum 1851. 8°. R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851. 8°. M. Nicolas, Études sur les Évangiles apocryphes. Paris 1865. 8°. J. Variot, Les Évangiles apocryphes; histoire littéraire, forme primitive, transformations. Paris 1878. 8° A. Tappehorn, Aufserbiblische Nachrichten, oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä. Paderborn 1885. 8°. Th. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 621 bis 797: Über apokryphe Evangelien. J. Hoyer, Die apokryphischen Evangelien, auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der kanonischen. Halberstadt 1898—1899. 4°. (Zwei Gymnasialprogramme.)

3. Apokryphe Apostelgeschichten. — Die apokryphen Apostelgeschichten lassen sich im allgemeinen als eine religiöse Romanlitteratur bezeichnen. An die alten Überlieferungen über die Wirksamkeit und das Lebensende der ersten Sendboten des Evangeliums hatte sich schon sehr früh, aus mannigfachem Anlasse, ein reiches Sagengewebe geheftet, und die schriftliche Aufzeichnung derartigen Erzählungsstoffes pflegte mit weiterer Ausmalung des Überkommenen Hand in Hand zu gehen. Mitunter wollten solche Schriften nur der frommen Wifsbegierde der Gläubigen entgegenkommen, häufiger aber wollten sie mit Hilfe der gern gelesenen Wunderberichte künstlich eingeflochtenen Sonderlehren um so leichteren Eingang verschaffen.

Eusebius bezeugt (Hist. eccl. 3, 25, 6), dafs die Häretiker Akten (πράξεις)[1] des Andreas und des Johannes und der andern Apostel anzogen, welche von den kirchlichen Schriftstellern keiner Erwähnung gewürdigt wurden. Ephräm der Syrer berichtet über die Anhänger des syrischen Gnostikers Bardesanes: „Von ihnen sind ja auch die Apokryphen geschrieben worden, damit sie mittels der Kraftthaten und Zeichen der Apostel, welche sie beschrieben, ihre eigene Gottlosigkeit, gegen welche die Apostel gekämpft hatten, auf den Namen der Apostel schreiben könnten.“[2] Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts wird sehr oft eine bestimmte Persönlichkeit, ein gewisser Leucius, als Verfasser apokrypher und häretischer Apostel-

---

[1] Der Titel πράξεις ist jedenfalls der Aufschrift der kanonischen Apostelgeschichte entlehnt. Als gleichbedeutend wurde in der Folgezeit das dem Neuen Testament fremde Wort περίοδοι, „Reisen“, gebraucht; vgl. z. B. Phot. Bibl. cod. 114.

[2] Ephräm in seinem Kommentar über den apokryphen dritten Korintherbrief, nach der Übersetzung des armenischen Textes von P Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. S. 72. „Das heifst“, fügt Vetter bei, „die Bardesaniten verfafsten apokryphe Apostelgeschichten, in denen sie die Wunder der Apostel berichteten, dabei aber den Aposteln ihre eigene falsche Lehre in den Mund legten.“

geschichten bezeichnet. Nach Augustinus (De actis cum Felice Manichaeo 2, 6) und seinem Freunde Evodius von Uzalum (De fide contra Manichaeos c. 4 und c. 38) hat dieser Leucius die „actus apostolorum“ geschrieben, welche sich im Gebrauche der Manichäer, der Priscillianisten und anderer Sekten befanden. Turibius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5) eignet speziell die Johannesakten Leucius zu; Papst Innocenz I. (Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7) aufser den Johannesakten auch die Petrusakten[1] Photius beschreibt eine Sammlung häretischer Apostelgeschichten, welche Akten des Petrus, des Johannes, des Andreas, des Thomas und des Paulus enthalten habe und welche ihrem ganzen Umfange nach von Leucius Charinus verfafst worden sei (Bibl. cod. 114).

Wer ist dieser Leucius, oder wie Photius sagt, Leucius Charinus? Epiphanius (Haer. 51, 6) kennt einen Leucius, welcher Schüler des Apostels Johannes war und die Christologie der Ebioniten bekämpfte, und Pacianus von Barcelona (Ep. 1 ad Sympron. c. 2) gedenkt einer montanistischen Sekte, welche lügnerischerweise Leucius ihren Vater nannte. Es ist unbedenklich, anzunehmen, dafs Epiphanius und Pacianus von einem und demselben Leucius reden, und es liegt nahe, zu vermuten, dieser Leucius sei kein anderer als der Verfasser häretischer Apostelgeschichten. Auch erscheint es beachtenswert, dafs Leucius bei Epiphanius Schüler des Apostels Johannes heifst und anderseits von den häretischen Apostelgeschichten gerade die Johannesakten besonders häufig auf Leucius zurückgeführt werden. Der Schlufs dürfte nicht zu gewagt sein, dafs der Verfasser der nur sehr fragmentarisch überlieferten Johannesakten sich selbst als einen bei den Ereignissen beteiligten Schüler des Apostels eingeführt und sich zugleich den Namen Leucius oder Leucius Charinus gegeben habe. Die geschichtliche Wahrheit dieses Selbstzeugnisses würde natürlich dahingestellt bleiben müssen. Die Tradition über Leucius aber würde in ausreichender Weise erklärt sein. So trümmerhaft nämlich die Johannesakten sich erhalten haben, so unzweifelhaft erweisen sie sich als ein Werk häretischer und zwar gnostischer Richtung. Und derselben Hand, welche die Johannesakten schrieb, gehören wahrscheinlich auch die gleichfalls gnostischen Petrusakten und vielleicht auch die wiederum gnostischen Andreasakten an. Es würde also verständlich und nicht unbegründet sein, wenn mehrere häretische Apostelgeschichten Leucius beigelegt werden. Unbegründet aber ist es und entschieden unzutreffend, wenn Photius auch die Thomasakten

---

[1] Die sog. Gelasianische Dekretale De recip. et non recip. libris verwirft mehrere apokryphe Apostelgeschichten (actus nomine Andreae, Thomae, Petri, Philippi) und erst im weiteren Verlaufe auch die nicht näher bezeichneten Leuciusschriften (libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli). A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae. t. I. Brunsbergae 1868. p. 462 sq.

und die Paulusakten Leucius zuschreibt. Die Thomasakten sind freilich auch gnostischer Herkunft, können aber nicht von dem Verfasser der Johannesakten stammen, und die Paulusakten sind überhaupt nicht aus gnostischer, sondern aus katholischer Feder geflossen. Bei Photius würde die Tradition bereits entstellt und gefälscht sein; der Name Leucius war, wie es scheint, schon eine Etikette für apokryphe Apostelgeschichten geworden[1]

Wie von den apokryphen Evangelien, so liegen auch von den apokryphen Apostelgeschichten der drei ersten Jahrhunderte im allgemeinen nur noch spärliche Reste vor. Die gnostischen Werke sind im Urtexte meist gänzlich zu Grunde gegangen, zum Teil aber in katholischen Überarbeitungen wenigstens bruchstückweise erhalten geblieben. Um dem schädlichen Einflusse dieser Werke vorzubeugen, hat man dieselben von kirchlicher Seite vielfach in der Weise umgestaltet, dafs mehr oder weniger folgerichtig die Erzählungen über die Reisen und die Wunderthaten der Apostel beibehalten, die eingestreuten Reden und Lehren aber gestrichen wurden. Auch die aus kirchlichen Kreisen hervorgegangenen Werke sind dem Zahne der Zeit erlegen oder haben sich doch nur in Trümmern bis auf unsere Tage gerettet. Von mehreren apokryphen Apostelgeschichten, häretischen wie kirchlichen Ursprungs, sind nur die Schlufsabschnitte, die Berichte über das Martyrium der Apostel, auf uns gekommen, ohne Zweifel deshalb, weil diese Abschnitte an den Gedächtnistagen der Apostel als Lesestücke beim Gottesdienste verwendet wurden.

An die Spitze der Litteratur über die apokryphen Apostelgeschichten ist das grundlegende Werk von R. A. Lipsius zu stellen: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte. Braunschweig 1883—1890. 2 Bde. und ein Ergänzungsheft. 8°. Lipsius hat das fast unglaublich weitschichtige Material mit staunenswerter Gelehrsamkeit und noch gröfserer Ausdauer aus gedruckten und ungedruckten Quellen zusammengetragen und historisch-kritisch bearbeitet. Ein oft gerügter Fehler liegt darin, dafs dem Begriffe „gnostisch“ eine zu weite Ausdehnung gegeben bezw. eine Reihe von Schriftstücken ohne hinreichenden Grund als gnostisch gekennzeichnet wird.

Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius edidit C. Tischendorf. Lipsiae 1851. 8° Additamenta ad Acta apostolorum apocrypha gab Tischendorf in seinen Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. XLVII—L; p. 137 ad 167. — Acta apostolorum apocrypha. Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars prior. Lipsiae 1891. 8°.

[1] Die Nachrichten des Altertums über Leucius sind zusammengestellt bei Th. Zahn, Acta Ioannis. Erlangen 1880. S. 195—218. Zur Kritik und Erklärung dieser Nachrichten s. Zahn a. a. O. S. LX—CLXXII; Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, 44—117; Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 856—861; Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 119 ff.; Harnack a. a. O. II, 1, 542 ff.

(Auch u. d. T. Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei. Edidit R. A. Lipsius.) Partis alterius volumen prius. 1898. (Auch u. d. T. Passio Andreae, Ex actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomaei, Acta Ioannis, Martyrium Matthaei. Edidit M. Bonnet.) Supplementum codicis apocryphi I: Acta Thomae. Edidit M. Bonnet. Lipsiae 1883. 8°. Suppl. cod. apocr. II: Acta Andreae. Ed. Bonnet. Parisiis 1895.

W Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries. London 1871. 2 voll. 8°. Vol. I: The Syriac texts. Vol. II: The English translation. Über den Inhalt dieser Sammlung s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, 217. — Eine Monographie über armenische apokryphe Apostelgeschichten hat P Vetter angekündigt; s. Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, München 1901, S. 361 f. — Bruchstücke koptischer Apostelgeschichten (nebst einigen andern koptischen Texten) edierte J. Guidi, Frammenti Copti: Atti della R. Accademia dei Lincei. Ser. IV Rendiconti. vol. III. Roma 1887. Sem. 1. p. 47 sino 63; Sem. 2. p. 19—35. 65—81. 177—190. 251—270. 368—384; vol. IV Roma 1888. Sem. 1. p. 60—70. Eine italienische Übersetzung der koptischen Texte bei Guidi, Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici: Giornale della Società Asiatica Italiana. vol. II. Firenze 1888. p. 1—66. Näheres über die Publikationen Guidis bei Lipsius a. a. O. Ergänzungsheft S. 89 ff. Weitere Fragmente koptischer Apostelgeschichten veröffentlichte O. v. Lemm in dem Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg, Nouv. Sér., t. I (1890). p. 509—581; t. III (1892). p. 233 à 326. Vgl. Lipsius a. a. O. Ergänzungsheft S. 259 f. — Aus koptischen Quellen ist durch Vermittlung arabischer Übersetzungen eine äthiopische Sammlung von Apostelgeschichten unter dem Titel „Die Kämpfe der Apostel" geflossen. S. C. Malan fertigte auf Grund einer jungen und schlechten Handschrift eine englische Übersetzung des äthiopischen Textes: The Conflicts of the holy Apostles, translated from an Ethiopic Ms. London 1871. 8°. Vgl. Lipsius a. a. O. I, 222 ff. Mit reicheren handschriftlichen Hilfsmitteln ausgestattet, edierte E. A. W Budge, unter Beifügung einer neuen englischen Übersetzung, den äthiopischen Text: The Contendings of the Apostles, being the histories of the lives and martyrdoms and deaths of the twelve Apostles and Evangelists. The Ethiopic texts now first edited from Mss. in the British Museum with an English translation. vol. I. London 1899. 8°

A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans: Rheinisches Museum f. Philologie. N. F. Bd. XIX (1864). S. 161—183. 380—401. Mit einigen Zusätzen ist diese Abhandlung wieder abgedruckt in den Kleinen Schriften von A. v. Gutschmid, herausgeg. von Fr. Rühl. Bd. II. Leipzig 1890. S. 332—394. Th. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 797—910: Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten. H. Lietz, Der gnostisch-christliche Charakter der apokryphen Apostel-Geschichten und -Legenden im Anschlufs an R. A. Lipsius: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXXVII (1894). S. 34—57. Duchesne, Les anciens recueils des légendes apostoliques: Compte rendu du III[e] Congrès scientifique internat. des Catholiques. Bruxelles 1895. Section V p. 67—79.

4. Apokryphe Apostelbriefe. — Es handelt sich hier ausschliefslich um solche apokryphe Apostelbriefe, welche als selbständiges Ganzes (und nicht etwa nur als Bestandteile gröfserer Schriftwerke)

an die Öffentlichkeit getreten oder in Umlauf gekommen sind. Die Zahl solcher Briefe ist gegenüber der langen Reihe der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten eine sehr geringe. Aus den ersten drei oder vier Jahrhunderten sind nur einige den Namen des hl. Paulus in Anspruch nehmende Lehrschreiben bekannt. Der im Muratorischen Fragmente erwähnte häretische (marcionitische) Brief ad Alexandrinos ist, wie es scheint, zu Grunde gegangen. Ein in verschiedenen Versionen vorliegender Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und ein lateinisch erhaltener Laodiceerbrief wollen zunächst die 1 Kor. 5, 9; 7, 1 und Kol. 4, 16 angedeuteten Lücken in der Überlieferung der Korrespondenz des Völkerapostels ergänzen. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, ursprünglich ein Bestandteil der apokryphen Paulusakten, verfolgt zugleich eine antihäretische (antignostische) Tendenz und hat in der syrischen und der armenischen Kirche vorübergehend kanonischen Ansehens sich erfreut. Der sehr unschuldige Laodiceerbrief ist wohl bedeutend jüngeren Datums, hat aber doch noch in viele lateinische Bibelhandschriften Eingang gefunden. Dem läppischen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, dessen frühester Zeuge Hieronymus ist, blieb diese Ehre mit gutem Grunde versagt.

Eine besondere Sammelausgabe apokrypher Apostelbriefe liegt nicht vor. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 565—621: Unechte Paulusbriefe.

5. Apokryphe Apokalypsen. — Eine dem hl. Petrus zugeeignete Apokalypse, welche in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückreicht, ist 1892 bruchstückweise durch U. Bouriant ans Licht gezogen worden. Alle andern apokryphen Apokalypsen unter neutestamentlichen Namen stammen aus viel späterer Zeit. Auch die Paulusapokalypse ist erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts verfafst worden.

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. Maximam partem nunc primum edidit C. Tischendorf. Lipsiae 1866. 8°.
Zahn a. a. O. S. 797—910: Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten.

§ 31. Apokryphe Evangelien.

(1. Ein Papyrusfragment aus Faijum. 2. Das Hebräerevangelium. 3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium. 4. Das Ägypterevangelium. Die Sprüche Jesu. Koptische Fragmente. 5. Das Petrusevangelium. 6. Ein zweites Petrusevangelium? 7. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. 8. Das Protevangelium Jakobi. 9. Das Andreas-, das Barnabas- und das Bartholomäusevangelium. 10. Die Anfänge der Pilatus-Litteratur.)

1. Ein Papyrusfragment aus Faijum. — Nach Luk. 1, 1—4 hatten schon vor Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums viele (πολλοί) den Versuch gemacht, an der Hand der Überlieferung

die christlichen Heilsthatsachen zur Darstellung zu bringen. Allem Anscheine nach sind es gut gemeinte, aber wenig befriedigende Aufzeichnungen kleineren Umfangs gewesen, welche dem Evangelisten vor Augen schwebten. Ein Fragment einer derartigen Aufzeichnung glaubt Bickell in einem kleinen Bruchstücke entdeckt zu haben, welches durch einen zu Faijum in Mittelägypten aufgefundenen, dem 3. Jahrhundert angehörenden Papyrus überliefert ist. Dieses Bruchstück umfaſst sieben am Anfang und am Schluſs verstümmelte Zeilen und handelt von den Vorhersagungen des Herrn betreffend das Ärgernis der Jünger und die Verleugnung Petri. Es bildet also eine Parallele zu Matth. 26, 30—34 und Mark. 14, 26—30, weicht jedoch im Wortlaute von den beiden kanonischen Berichten viel stärker ab, als diese letzteren von einander, nähert sich aber mehr dem Texte des Markusevangeliums. Bemerkenswert ist eine eigentümliche Energie, Gedrungenheit und Anschaulichkeit des Ausdrucks. Jedenfalls bleibt es möglich, daſs in diesem Bruchstücke ein Fragment eines nicht kanonischen Evangeliums vorliegt. Allein Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit läſst sich bei der Kürze des Stückes nicht erzielen. Es kann sich auch nur um ein freies Citat aus Markus oder auch aus Matthäus handeln, ein Überbleibsel einer Homilie oder irgend einer andern Schrift. Einem sonst bekannten apokryphen Evangelium das Bruchstück zuzuweisen, fehlt jeder triftige Anhaltspunkt.

Der fragliche Papyrus findet sich in der Papyrussammlung Erzherzog Rainer zu Wien. Der Text ward von G. Bickell zu wiederholten Malen herausgegeben und bearbeitet, zuerst in der Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. IX (1885), S. 498—504, vgl. ebd. Bd. X (1886), S. 208 f.; sodann in den Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, Bd. I (1886 bis 1887), S. 53—61 (S. 53 ein Faksimile der Handschrift), vgl. ebd. Bd. II und III (1887), S. 41 f.; zuletzt ebd. Bd. V (1892), S. 78—82. Ein Abdruck des Textes auch bei E. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum. Lipsiae 1896. p. 67; bei E. Preuschen, Antilegomena. Gieſsen 1901. S. 19 f. 118 f. — K. F Nösgen, Das angebliche Papyrusfragment eines akanonischen Urevangeliums: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. Bd. VI (1885). S. 462—470. A. Hilgenfeld, Kein neuentdecktes Evangelium: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXIX (1886). S. 50—58. K. Wessely, Über das Zeitalter des Wiener Evangelienpapyrus: Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. XI (1887). S. 507—515. A. Chiappelli, Studii di antica letteratura cristiana. Torino 1887. p. 1—19; vgl. p. 219—222 (für ein nicht kanonisches Evangelienfragment). A. Harnack in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur, Bd. V, 4 (1889), S. 481—497 (für ein nicht kanonisches Evangelienfragment). Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 780—790 (für ein patristisches Citat aus Markus oder Matthäus). P Savi in der Revue Biblique, t. I (1892), p. 321—344 (hält die Annahme eines Evangelienfragmentes für besser begründet als die Annahme eines patristischen Citates). Eine neue Untersuchung (welche das Fragment gleichfalls für ein Überbleibsel eines nicht kanonischen Evangeliums, vielleicht des Abs. 4 zu er-

wähnenden Ägypterevangeliums, erklärt) ist von H. Müller zu erwarten; siehe Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, München 1901, S. 170 f.

2. Das Hebräerevangelium. — Das verloren gegangene und nur aus zerstreuten Mitteilungen alter Kirchenschriftsteller bekannte Hebräerevangelium hat seit den Tagen G. E. Lessings (gest. 1781) eine Rolle in der modernen Evangelienkritik gespielt und hat infolgedessen eine Flut sehr widersprechender Hypothesen über sich ergehen lassen müssen. Der entscheidende Grund für das wechselnde Urteil lag in der Stellungnahme des jedesmaligen Kritikers zu dem sog. synoptischen Probleme bezw. zu der Frage nach der Ursprache des Matthäusevangeliums. Der zuversichtliche Ton mancher Aufstellungen stand zu der Dürftigkeit unseres wirklichen Wissens um das Hebräerevangelium in einem gar seltsamen Kontraste.

Der Titel *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* taucht zuerst in einem Citate bei Klemens von Alexandrien (Strom. 2, 9, 45) auf. Zwar bezeugt Eusebius, dafs bereits Hegesippus Stellen citiert hat *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* (Eus. Hist. eccl. 4, 22, 8); ob jedoch auch diese Bezeichnung der Schrift auf Hegesippus selbst zurückgeht und nicht vielmehr dem Referenten Eusebius angehört, mufs dahingestellt bleiben. Origenes legte, wie Hieronymus versichert, häufig Berufung auf das Hebräerevangelinm ein (Hier. De vir. ill. c. 2); in den erhaltenen Schriften des Alexandriners lassen sich wenigstens noch drei solcher Anführungen nachweisen[1]. Durch Eusebius erfahren wir, dafs das Hebräerevangelium in hebräischer Sprache abgefafst bezw. mit hebräischen Buchstaben geschrieben war (Theoph.)[2], dafs dasselbe von einigen den vier kanonischen Evangelien als gleichwertig an die Seite gestellt wurde (Hist. eccl. 3, 25, 5), dafs es endlich im Kreise der Ebioniten als das einzige Evangelium von kanonischer Dignität verehrt ward (ibid. 3, 27, 4). Eingehendere Aufschlüsse erhalten wir erst von Hieronymus.

Hieronymus lernte zwei Exemplare des evangelium secundum Hebraeos kennen; das eine befand sich in den Händen der Nazaräer zu Beröa (Aleppo) in Syrien, das andere gehörte der von Pamphilus gegründeten Bibliothek zu Cäsarea an (Hier. De vir. ill. c. 3). Hieronymus ist also in der Lage gewesen, zuverlässige Mitteilungen zu machen, und dank seiner Vorliebe für hebräische Bibeltexte hat er noch häufiger als Origenes Anlafs genommen, auf das Hebräer-

---

[1] Siehe Orig. Comm. in Ioan. t. 2, 6, bei Migne, PP Gr. XIV, 132; Hom. 15 in Ier. c. 4, bei Migne XIII, 433; Comm. in Matth. t. 15, 14, bei Migne XIII, 1293 sq.

[2] Die Stellen finden sich bei S. Lee, Eusebius, bishop of Caesarea, on the Theophania. Cambridge 1843. p. 234, und bei A. Mai, Nova Patr. Bibl. t. IV Romae 1847. pars 1. p. 155.

evangelium zurückzukommen[1]. Der mehrmals wiederholten Angabe, das Evangelium sei hebräisch geschrieben, giebt Hieronymus einmal die genauere Fassung: chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est (Dial. adv. Pelag. 3, 2), d. h. es ist in aramäischer Sprache verfaſst, aber in hebräischer Quadratschrift geschrieben. Um 390 übersetzte Hieronymus das Evangelium aus dem Aramäischen ins Griechische und ins Lateinische (De vir. ill. c. 2); aber beide Übersetzungen sind der Ungunst der Zeiten zum Opfer gefallen. Übrigens ist aus den vorhin erwähnten Citaten bei Klemens von Alexandrien und Origenes vielleicht mit Recht gefolgert worden, daſs schon lange vor Hieronymus eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums in Umlauf gewesen sei[2], wenngleich es unter dieser Voraussetzung befremden muſs, daſs Hieronymus keinerlei Kenntnis einer älteren Übersetzung verrät. Was den Inhalt der Schrift angeht, so lassen sich die Aussagen unseres Gewährsmannes dahin zusammenfassen, daſs das Hebräerevangelium mit dem kanonischen Matthäusevangelium zwar nicht identisch, wohl aber sehr nahe verwandt war. In einzelnen Fällen nennt Hieronymus das Hebräerevangelium geradezu „den hebräischen Urtext" (ipsum hebraicum) des Matthäusevangeliums (De vir. ill. c. 3; Comm. in Matth. ad 2, 5); anderswo läſst er eben diese Auffassung von vielen andern vertreten werden (vocatur a plerisque Matthaei authenticum, Comm. in Matth. ad 12, 13); in der Regel aber pflegt er zwischen dem Hebräerevangelium und dem Matthäusevangelium als zwei Evangelien zu unterscheiden und das erstere als ein wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis des letzteren hinzustellen. Es ist auch namentlich sein Kommentar über das Matthäusevangelium, welchem er eine Reihe von Citaten aus dem Hebräerevangelium eingeflochten hat, und gerade diese Citate stellen es auſser Zweifel, daſs die beiden Schriften nicht bloſs in ihrem ganzen Aufriſs, sondern auch in manchen einzelnen mehr oder weniger charakteristischen Eigentümlichkeiten zusammentrafen. Der Unterschied lag, wie es scheint, lediglich in verschiedenen kleinen Zusätzen, durch welche das Hebräerevangelium den Stoff des Matthäusevangeliums ergänzte und erweiterte.

Um einige Beispiele anzuführen, so lauteten die Verse Matth. 3, 16—17 im Hebräerevangelium wie folgt: Factum est autem, cum

[1] Die verschiedenen Zeugnisse des hl. Hieronymus sind zusammengestellt bei R. Handmann, Das Hebräerevangelium. Leipzig 1888. S. 45—65; bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 650 ff.; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 8 ff.; bei E. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum. Lipsiae 1896. p. 76—80. Nachzutragen ist noch ein Citat in der Homilie des hl. Hieronymus über Ps. 135 bei G. Morin, Anecdota Maredsolana. vol. III, pars 2. Maredsoli 1897. p. 262 (in hebraico evangelio secundum Matthaeum).

[2] So Harnack a. a. O. II, 1, 636 ff. Anders Zahn a. a. O. II, 2, 655 ff.

ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti e requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum (Hier. Comm. in Is. ad 11, 1 sq.). Vermutlich in dem Berichte über die Versuchung des Herrn (Matth. 4, 1 oder 4, 8) legte das Hebräerevangelium dem Herrn selbst das sonderbare Wort in den Mund: Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus, in uno capillorum meorum et me in montem magnum Thabor portavit (Hier. Comm. in Mich. ad 7, 5—7; Orig. Comm. in Ioan. t. 2, 6)[1]. Der Mann mit der verdorrten Hand Matth. 12, 9 trug im Hebräerevangelium dem Herrn die Bitte vor: Caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos (Hier. Comm. in Matth. ad 12, 13).

Da es, auch abgesehen von der Sprache des Hebräerevangeliums, auf Grund des einstimmigen Zeugnisses der ganzen alten Kirche als feststehend gelten mufs, dafs das Matthäusevangelium in aramäischer Sprache abgefafst wurde, so ergiebt sich aus dem Gesagten mit kaum zu umgehender Notwendigkeit die Folgerung, das Hebräerevangelium sei nichts anderes gewesen als eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des Matthäusevangeliums. Ebendies ist es wohl auch, was Epiphanius sagen will, wenn er von den Nazaräern berichtet: „Sie haben das Matthäusevangelium ganz vollständig (πληρέστατον) auf Hebräisch; denn bei ihnen wird ganz gewifs dieses Evangelium so wie es von Anfang an geschrieben worden ist, in hebräischen Buchstaben noch aufbewahrt" (Haer. 29, 9). Schon Irenäus meldete, die Ebioniten hätten nur ein einziges Evangelium, und zwar das Matthäusevangelium (Adv. haer. 1, 26, 2; 3, 11, 7), und indem Eusebius diese Angabe wiederholte, setzte er an die Stelle des Matthäusevangeliums „das sog. Hebräerevangelium" (Hist. eccl. 3, 27, 4)[2].

---

[1] Andere, auch Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV ed. 2. p. 15. 23, verweisen dieses Wort des Herrn in den Bericht über die Verklärung des Herrn (Matth. 17, 1 ff.).

[2] Harnack betont immer wieder, das Hebräerevangelium sei „eine selbständige Schöpfung" gewesen, „den kanonischen Evangelien gegenüber ein ganz selbständiges Evangelium", „ein ganz selbständiges, keineswegs, gemessen an Matthäus, sekundäres Werk" (a. a. O. II, 1, 630. 645. 694). Diese Wendungen sind an und für sich nicht unzutreffend, wenn nämlich unter dem kanonischen Matthäusevangelium das griechische Matthäusevangelium verstanden wird. Bei Harnack indessen stehen die angeführten Sätze in einem ganz schiefen Lichte, weil der Urtext des Matthäusevangeliums und das Verhältnis des Hebräerevangeliums zu diesem Urtexte völlig aufser Betracht bleibt. Harnack selbst bezeichnet die Frage, ob Matthäus ein hebräisches (aramäisches) Evangelium geschrieben habe, als „eine der Kapitalfragen der Kritik", erklärt aber zugleich, dafs er über diese Frage nichts zu sagen wisse, weil für ihn hier alles im Dunkeln liege (II, 1, 694). Dieses Nichtwissen mufs nun freilich sehr auffällig

Wie bemerkt, hat bereits Hegesippus das Hebräerevangelium gekannt und benutzt (Eus. Hist. eccl. 4, 22, 8). Die Abfassung desselben mufs deshalb spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts erfolgt sein. Wahrscheinlich ist dieselbe jedoch in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts zu verlegen. Die Behauptung des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 16), dafs das apokryphe Evangeliencitat, welches Ignatius von Antiochien in seinem Briefe an die Smyrnäer (c. 3) anführt, dem Hebräerevangelium entlehnt ist, dürfte Glauben verdienen (vgl. Hier. Comm. in Is. lib. 18 prol.)[1].

Die Hebräer, von welchen das Evangelium seinen Namen erhalten hat, sind zunächst die Judenchristen Palästinas uud Syriens; welche der aramäischen Sprache treu geblieben waren. Hieronymus nennt die Leser und Verehrer des Hebräerevangeliums, in Übereinstimmung mit Epiphanius, durchweg Nazaräer, einmal (Comm. in Matth. ad 12, 13) Nazaräer und Ebioniten. Diese letztere Ausdrucksweise erinnert an Irenäus und Eusebius, welche alle irgendwie von der katholischen Kirche abgesonderten Judenchristen als Ebioniten zu bezeichnen pflegen. Wie indessen früher schon hervorgehoben wurde (§ 28, 1), waren diese Ebioniten in zwei Linien oder Klassen gespalten, von welchen die eine Jesus für den Sohn Josephs erklärte, während die andere Jesus als den Sohn Gottes anerkannte. Diese milderen, im allgemeinen orthodoxen Ebioniten sind es, welche bei Epiphanius und Hieronymus Nazaräer heifsen, die Abkömmlinge jener Judenchristen, welche vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus nach Pella ins Ostjordanland flüchteten. Örtlich von der übrigen Christenheit abgeschieden, sind sie derselben nach und nach auch religiös entfremdet worden. Das Matthäusevangelium in seinem aramäischen Originaltexte war ihr „Evangelium" schlechtweg, und auch in seiner späteren Überarbeitung und Erweiterung ist dieses Evangelium von den Hebräern oder Nazaräern selbst vermutlich „das Evangelium" genannt worden. Draufsen stehende Berichterstatter gaben demselben den Namen *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*, offenbar im Anschlufs an die Redeweise *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* u. s. f. Dieser Name könnte

erscheinen, insofern das hebräische Original des Matthäusevangeliums durch die bis auf Papias zurückreichenden Aussagen des Altertums unwidersprechlich bezeugt und aufserdem auch durch die Sprache des Hebräerevangeliums unausweichlich gefordert ist. Wenn man aber wirklich über eine Kapitalfrage wie den Urtext des Matthäusevangeliums „nichts zu sagen weifs", so sollte man billigerweise auch über durchaus abhängige Nebenfragen wie die Selbständigkeit oder Unselbständigkeit des Hebräerevangeliums nicht viele Worte verlieren.

[1] Harnack zweifelt auch nicht an der Richtigkeit der Angabe des hl. Hieronymus (a. a. O. II, 1, 640; vgl. 473) und läfst das Hebräerevangelium „zwischen c. 70 und c. 100" entstanden sein (II, 1, 650). Zahn konnte sich nicht entschliefsen, Hieronymus Glauben zu schenken; s. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 600 ff.

besagen wollen, das Evangelium sei nach den besondern Lehranschauungen der Hebräer bearbeitet worden oder habe unter den Händen der Hebräer seine besondere Gestalt erhalten. Wahrscheinlicher aber ist der Name lediglich von dem ausschliefslichen Gebrauche des Evangeliums im Kreise der Hebräer zu verstehen.

Eine „Geschichte der Kritik“ des Hebräerevangeliums, von Lessing bis auf Gla (1887), giebt Handmann in der alsbald zu nennenden Schrift vom Jahre 1888. Hier soll nur die neueste Litteratur verzeichnet werden. E. B. Nicholson, The Gospel according to the Hebrews, its fragments translated and annotated with a critical analysis of the external and internal evidence relating to it. London 1879. 8°. (Nach Nicholson hat Matthäus selbst ein griechisches und später auch ein hebräisches Evangelium geschrieben, und das letztere ist eben das Hebräerevangelium.) A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 5—31 (Sammlung und Besprechung der Fragmente des Hebräerevangeliums). Vgl. Hilgenfeld, Das Hebräerevangelium in England: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVII (1884). S. 188—194. (Gegenüber Nicholson vertritt Hilgenfeld den Satz, das Hebräerevangelium sei die Quelle und Grundlage des griechisch abgefafsten Matthäusevangeliums.) D. Gla, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums. Paderborn u. Münster 1887. 8°. S. 101—121. I. Chrzaszcz, De evangelio secundum Hebraeos. (Diss. inaug.) Cliviciis 1888. 8°. Vgl. J. Chrzaszcz, Die apokryphen Evangelien, insbesondere das Evangelium iuxta Hebraeos. Teil I. (Gymnasialprogr.) Gleiwitz 1888. 4°. R. Handmann, Das Hebräerevangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. V, 3.) Leipzig 1888. (Nach Handmann ist das Hebräerevangelium „zwar nicht die Grundlage, aber doch eine in Matthäus und Lukas benutzte resp. verarbeitete Quelle“, S. 133.) Vgl. über die Schrift Handmanns Hilgenfeld, Das Hebräerevangelium und sein neuester Bearbeiter: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXXII (1889). S. 280 bis 302; K. F. Nösgen, Das Hebräerevangelium und sein neuester Bearbeiter: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. Bd. X (1889). S. 499—519. 561—578. A. Resch, Agrapha. Aufserkanonische Evangelienfragmente zusammengestellt und untersucht. (Texte und Untersuchungen u. s. w. V, 4.) Leipzig 1889. S. 322—342. Vgl. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. (Texte und Untersuchungen XIV, 2.) Leipzig 1896. S. 77—92. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 642—723. (Eine ausgezeichnete Abhandlung, welche zu zeigen versucht, dafs das Hebräerevangelium eine Überarbeitung und Erweiterung des aramäischen Urtextes des Matthäusevangeliums gewesen.) A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 6—10; II, 1, 631—651. E. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum. Lips. 1896. p. 76—81: Ex evangelio „secundum Hebraeos“ Vgl. Nestle, Zur Philologia sacra: Evang. Kirchenbl. f. Württemberg, Jahrg. 1895, Nr. 26. J. A. Robinson, Three notes on the Gospel according to the Hebrews: The Expositor, March 1896, p. 194—200. E. Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 3—8: Reste des Hebräerevangeliums; vgl. S. 106—110.

3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium. — Origenes nennt unter den Evangelien, welche von unberufener Hand verfafst worden seien, auch „das sog. Evangelium

der Zwölf", τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον (Hom. 1 in Luc.). Hieronymus übersetzte: (evangelium) iuxta duodecim apostolos[1]. Alle späteren Erwähnungen dieser Schrift bezw. dieses Titels, bei Ambrosius (Comm. in Luc. ad 1, 1: evangelium quod duodecim scripsisse dicuntur), Hieronymus (Comm. in Matth. prol.: evangelium duodecim apostolorum), Beda dem Ehrw. (Comm. in Luc. ad 1, 1 sqq.) und Theophylakt (Comm. in Luc. ad 1, 1 sqq.), scheinen direkt oder indirekt auf die Äufserung des vielgelesenen Alexandriners als gemeinsame Quelle zurückzugehen.

Eine anderweitige Bemerkung des hl. Hieronymus hat Anlafs gegeben, das Evangelium der Zwölf mit dem Hebräerevangelium zu identifizieren. Hieronymus leitet nämlich ein Citat aus dem Hebräerevangelium mit den Worten ein: in evangelio iuxta Hebraeos quo utuntur usque hodie Nazareni, „secundum apostolos" sive, ut plerique autumant, „iuxta Matthaeum" (Dial. adv. Pelag. 3, 2). In „secundum apostolos" glaubte man den Namen des Evangeliums der Zwölf wiedererkennen und zugleich einen Nebentitel des evangelium iuxta Hebraeos erblicken zu sollen. Zutreffender wird es sein, in „secundum apostolos" und „iuxta Matthaeum" nicht zwei andere Titel des Hebräerevangeliums, sondern zwei verschiedene Mutmafsungen über den oder die Verfasser desselben zu finden. Origenes hat das Evangelium der Zwölf allem Anscheine nach von dem Hebräerevangelium unterschieden und nur das erstere, nicht auch das letztere, für ein häretisches Werk gehalten, und triftige Gründe empfehlen es, nach dem Vorgange von Hilgenfeld, Zahn, Harnack, das Evangelium der Zwölf vielmehr mit dem von Epiphanius etwas näher gekennzeichneten Ebionitenevangelium zu identifizieren.

Epiphanius nennt, wie soeben noch gesagt wurde (Abs. 2), den im allgemeinen orthodoxen Zweig der sektiererischen Judenchristen Nazaräer, den entschieden heterodoxen Zweig Ebioniten (Haer. 29 bis 30). Die Nazaräer, bezeugt er weiterhin, hatten das Matthäusevangelium ganz vollständig auf Hebräisch (Haer. 29, 9), die Ebioniten benutzten gleichfalls das Matthäusevangelium (Haer. 30, 3), aber nicht ganz vollständig, sondern verfälscht und verstümmelt (νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ 30, 13), insbesondere auch der Genealogie des Herrn beraubt (30, 14). Die Stellen, welche Epiphanius im Wortlaute mitteilt (30, 13—16. 22), lassen erkennen, dafs dieses Ebionitenevangelium nur eine tendenziöse Kompilation aus den kanonischen Evangelien war. Deutlicher noch als der Anschlufs an das Matthäusevangelium springt die Verwertung des Lukasevangeliums in die Augen. Eine Spur besonderer Lehranschauungen macht sich

[1] Eine neue Rezension des griechischen Textes wie der hieronymianischen Übersetzung der ersten Lukashomilie des Origenes bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 624 ff. Vgl. Preuschen, Antilegomena S. 1. 105.

namentlich in der Abneigung gegen das jüdische Opferwesen und gegen jeden Fleischgenufs geltend. Im Widerspruch mit Matth. 5, 17 sollte der Herr erklärt haben: „Ich bin gekommen[1], die Opfer aufzuheben, und wenn ihr nicht vom Opfern ablasset, wird von euch der Zorn nicht ablassen" (Epiph. l. c. 30, 16). Statt der *ἀκρίδες*, Heuschrecken (Matth. 3, 4; Mark. 1, 6), werden vielmehr *ἐγκρίδες*, Öl- oder Honigkuchen, als die Speise des Täufers bezeichnet (30, 13), und das Wort des Herrn Luk. 22, 15 wird in die Frage verkehrt: „Habe ich etwa mit Verlangen nach diesem Pascha verlangt, um Fleisch mit euch zu essen?" (30, 22.)

Eines der Fragmente scheint die Annahme zu fordern, dafs in dem Ebionitenevangelium die zwölf Apostel als Erzähler aufgetreten sind und Matthäus im besondern als der Verfasser oder Schreiber eingeführt worden ist. An die Worte: „Es trat ein Mann mit Namen Jesus auf, und er war ungefähr dreifsig Jahre alt, welcher uns auserwählt hat" (*ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς*), reiht sich ein Ausspruch des Herrn an: „Ich habe auserwählt den Johannes und den Jakobus und dich Matthäus (*καὶ σὲ Ματθαῖον*) habe ich, als du an der Zollstätte safsest, gerufen, und du bist mir gefolgt; ihr also, so will ich, sollt zwölf Apostel sein zum Zeugnisse Israels" (*ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ*, 30, 13). Dieses Fragment ist es, welches zu der Vermutung berechtigt, dafs unter dem Evangelium der Zwölf das Ebionitenevangelium zu verstehen ist. Der volle Titel mag gelautet haben: *εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα* oder *δεκαδύο ἀποστόλων διὰ Ματθαίου*. Die Ebioniten selbst haben laut Epiphanius ihr Evangelium nach Matthäus benannt (*ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ*, 30, 13)[2]. Um so auffälliger sind zwei andere Benennungen, welche Epiphanius gleichfalls den Ebioniten selbst beilegt: (*εὐαγγέλιον*) *κατὰ Ἑβραίους* (30, 3) und (*εὐαγγέλιον*) *Ἑβραϊκόν* (30, 13). Entweder haben die Ebioniten als Judenchristen selbst „Hebräer" heifsen wollen und deshalb auch ihr Evangelium ein „Hebräerevangelium" oder ein „hebräisches (bei den Hebräern gebräuchliches) Evangelium" geheifsen, oder aber Epiphanius hat hier das Ebionitenevangelium mit dem Hebräerevangelium verwechselt und Bezeichnungen des letzteren auf das erstere übertragen. Ohne Zweifel war das Ebionitenevangelium in griechischer Sprache verfafst und stand aufser allem Zusammenhange mit dem Hebräer-

---

[1] Statt des *ἦλθον* der früheren Ausgaben hat übrigens G. Dindorf, Epiph. episc. Constant. opera. vol. II. Lipsiae 1860. p. 108, *ἦλθεν* geschrieben; vgl. vol. III. p. 623.

[2] Den Übergang von der Aufschrift *εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα διὰ Ματθαίου* zu dem Namen *εὐαγγέλιον Ματθαίου* können die zwei handschriftlichen Titel der Didache veranschaulichen: *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* und *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*.

evangelium. Die Zeit der Abfassung mag in die zweite Hälfte oder in den Ausgang des 2. Jahrhunderts fallen. Den terminus ante quem bildet die erste Lukashomilie des Origenes.

Näheres über das Evangelium der Zwölf und (oder) das Ebionitenevangelium bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 32—38. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 724—742. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 205 f.; II, 1, 625—631. Nestle, Novi Test. Gr. Suppl. Lipsiae 1896. p. 75—76: Ex evangelio Ebionitarum. Preuschen, Antilegomena. Gieſsen 1901. S. 9—11: Reste des Evangeliums der Ebioniten; vgl. S. 110—112.

Über koptische Fragmente, welche Jacoby dem Ägypterevangelium, Zahn und Schmidt dem Ebionitenevangelium zuweisen möchten, s. Abs. 4 gegen Ende.

Rendel Harris veröffentlichte aus einer Handschrift des 8. Jahrhunderts (?) ein syrisches „Evangelium der heiligen zwölf Apostel" nebst Apokalypsen des Johannes, des Simon Petrus und des Jakobus. The Gospel of the twelve Apostles together with the apocalypses of each one of them, edited from the Syriac ms. with a translation and introduction by J. Rendel Harris. Cambridge 1900. 8°. Diese Schrift, welche nach Angabe des Manuskriptes aus dem Hebräischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sein soll, hat mit dem alten Evangelium der Zwölf nichts zu thun und ist viel jüngeren Datums. Vgl. etwa Nestle in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1900, Sp. 557—559.

4. Das Ägypterevangelium. Die Sprüche Jesu. Koptische Fragmente. — Eines Ägypterevangeliums gedenkt zuerst Klemens von Alexandrien mit den Worten: *ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ* (Strom. 3, 9, 63. 13, 93). Derselbe Titel tritt dann alsbald auch bei Origenes auf (Hom. 1 in Luc.: *τὸ ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον*[1], in der Übersetzung des hl. Hieronymus: evangelium secundum Aegyptios), und gleichzeitig erscheint derselbe bei Hippolytus (Philos. 5, 7: *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ*)[2]. Bei Epiphanius heiſst die Schrift *τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον* (Haer. 62, 2). *Αἰγύπτιον* ist hier jedenfalls so viel als bei den Ägyptern gebräuchlich, eine Abkürzung des Namens *κατ' Αἰγυπτίους*[3]. Von dem Namen *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* aber gilt dasselbe, was vorhin von dem Namen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* gesagt wurde. Derselbe stellt ohne Zweifel eine Imitation der Aufschrift *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* u. s. f. dar, will jedoch allem Anscheine nach nur das Verbreitungsgebiet des Evangeliums bezeichnen (vgl. Abs. 2). Und wie

---

[1] Siehe den Text bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 627.

[2] Die Anführungen des Titels bei Hieronymus (Comm. in Matth. prol.) und Theophylakt (Comm. in Luc. ad 1, 1 sqq.) sind wahrscheinlich aus der erwähnten Stelle bei Origenes geflossen. Vgl. vorhin S. 384.

[3] Vgl. die auf ein und dasselbe Evangelium, sei es das Ebionitenevangelium sei es das Hebräerevangelium, gehenden Bezeichnungen *κατὰ Ἑβραίους* und *Ἑβραϊκόν* bei Epiph. Haer. 30, 3. 13 (Abs. 3).

der Name „Hebräerevangelium“ nicht von den „Hebräern“, so wird auch der Name „Ägypterevangelium“ nicht von den „Ägyptern“ ausgegangen sein. Es ist jedoch sehr wohl möglich, dafs derselbe auf ägyptischem Boden erwachsen, vielleicht gar von dem alexandrinischen Presbyter Klemens zum erstenmale gebraucht worden ist. Unter den „Ägyptern“ wären in diesem Falle christliche Bewohner der Provinzen (Aegyptus, Thebais, Libya) im Gegensatze zu den Christen der Hauptstadt zu verstehen [1].

Auch das Ägypterevangelium ist dem Zahne der Zeit erlegen, und über seinen Inhalt ist nur sehr dürftige Kunde zu uns gedrungen. Von Klemens von Alexandrien (a. a. O.) erfahren wir, dafs das Evangelium über ein Gespräch des Herrn mit Salome berichtete, und dafs dieses Gespräch oder dieser Bericht von den Enkratiten dazu benützt wurde, die Ehe als verwerflich zu erweisen. Hippolytus (a. a. O.) bezeugt, dafs die Naassener für ihre Theorien über die Seele (und die Seelenwanderung?) Aussprüche des Ägypterevangeliums ins Feld führten, und Epiphanius (a. a. O.) verdanken wir die Mitteilung, dafs die Sabellianer „ihren ganzen Irrtum“, insbesondere ihre modalistische Trinitätslehre auf das Ägypterevangelium stützten.

---

[1] Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 612 ff.) findet in dem Namen Ägypterevangelium nichts weniger als „ein Stück einer sonst völlig unbekannten Urgeschichte der Evangelien“ Das Ägypterevangelium sei das von den Heidenchristen Ägyptens gebrauchte Evangelium gewesen und Ägypterevangelium sei dasselbe genannt worden im Gegensatze zu dem von den Judenchristen Ägyptens in griechischer Übersetzung gebrauchten Hebräerevangelium. Der Name bezeuge somit, dafs es eine Zeit gegeben habe, zu welcher die Heidenchristen Ägyptens aufser dem Ägypterevangelium kein anderes Evangelium von gleicher oder gar höherer Autorität kannten. — Ein Stück Geschichte oder eine Probe von Geschichtskonstruktion? Die Namen Hebräerevangelium und Ägypterevangelium setzen beide die Kenntnis und den Gebrauch der kanonischen Evangelien schon voraus, insofern sie beide auf einer Nachbildung der Ausdrucksweise *εὐαγγέλιον κατὰ Ματϑαῖον* u. s. f. beruhen. Im übrigen besteht zwischen den beiden Namen keinerlei Zusammenhang. Ob es überhaupt vor der Zeit des hl. Hieronymus eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums gegeben hat, ist zweifelhaft (vgl. Abs. 2). Anzunehmen, dafs eine solche Übersetzung früher Eingang in Ägypten gefunden habe als die kanonischen Evangelien, ist geradezu abenteuerlich. — Höchst wahrscheinlich will der Name Ägypterevangelium nichts weiteres besagen, als dafs das Evangelium ausschliefslich oder vorzugsweise von den Ägyptern gebraucht wurde, und das Auftreten dieses Namens bei Klemens und Origenes empfiehlt es sehr, die Ägypter als die Provinzialen im Gegensatze zu den Alexandrinern aufzufassen. Man erinnere sich der Namen Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner oder der Städter. „Der eine“, sagt Sokrates, „stammte aus Oberägypten, der andere aus der Stadt Alexandrien“ (*ὁ μὲν ἐκ τῆς ἄνω Αἰγύπτου ἦν, ὁ δὲ ἐκ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως*, Socr. Hist eccl. 4, 23); „Der eine“, schreibt Sozomenus, „wurde Ägypter, der andere als Städter *πολιτικός* genannt, er war nämlich seiner Herkunft nach ein Alexandriner“ (*ὁ μὲν Αἰγύπτιος, ὁ δὲ πολιτικὸς ὡς ἀστὸς ὠνομάζετο, ἦν γὰρ τῷ γένει Ἀλεξανδρεύς*, Sozom. Hist. eccl. 3, 14).

Das einzige sichere Fragment des Textes ist der Bericht über das Gespräch des Herrn mit Salome (der Gattin des Zebedäus?). Der ursprüngliche Wortlaut ist jedoch aus den wiederholten Anführungen und Andeutungen bei Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 6, 45. 9, 63. 64. 66. 13, 92; Exc. ex Theod. c. 67) nicht mehr klar zu erkennen. Nach dem Wiederherstellungsversuche Reschs würde der Bericht wie folgt gelautet haben: „Da Salome frug, bis wann der Tod herrschen werde, sagte der Herr: so lange als ihr Weiber gebärt; denn ich bin gekommen, die Werke des Weibes abzuthun. Und Salome sprach zu ihm: so hätte ich also gut daran gethan, wenn ich nicht geboren hätte [oder auch: „so habe ich also gut daran gethan, dafs ich nicht gebar"]. Der Herr aber entgegnete: ifs jede Pflanze, diejenige aber, welche Bitterkeit hat, ifs nicht. Da aber Salome frug, wann das erkannt werden würde, wovon er [„sie" ?] angefangen hatte (nämlich das Weltende), sprach der Herr: wenn ihr das Gewand der Schande zertreten habt und wenn die Zwei eins geworden sind und das Männliche mit dem Weiblichen beisammen ist, weder männlich noch weiblich." [1]

Eine Bezugnahme auf dieses merkwürdige Gespräch findet sich auch in dem sog. zweiten Korintherbriefe des römischen Klemens (c. 12, 2). Ob jedoch der Verfasser den Bericht des Ägypterevangeliums benützt und ob er überhaupt aus einer schriftlichen Quelle schöpft, bleibt zweifelhaft, und um so bedenklicher war es, wenn Hilgenfeld u. A. [2] unter Voraussetzung der Benützung des Ägypterevangeliums auch noch eine Reihe anderer mehr oder minder auffälligen Citate des zweiten Klemensbriefes [3] für das Ägypterevangelium in Anspruch nahmen. Mit viel gröfserer Sicherheit läfst sich eine Verwertung des Ägypterevangeliums in der verloren gegangenen Schrift des Enkratiten Julius Cassianus „Über die Enthaltsamkeit" annehmen. Klemens von Alexandrien sagt ausdrücklich, dafs Cassianus sich auf das Gespräch des Herrn mit Salome berief (Strom. 3, 13, 91. 92), und Klemens scheint auch vorauszusetzen, dafs Cassianus seine Kenntnis dieses Gespräches dem Ägypterevangelium entnahm (3, 13, 92. 93). Auch die Valentinianer müssen das Evangelium gebraucht und speziell das Gespräch mit Salome sich zu Nutzen gemacht haben (Clem. Al. Exc. ex Theod. c. 67).

Einen sichern Einblick in die Gedankenwelt des Evangeliums gewähren die Zeugnisse des Altertums nicht. Den häretischen Cha-

---

[1] Siehe den Rekonstruktionsversuch bei Resch, Agrapha, Leipzig 1889, S. 385. Zahn a. a. O. II, 2, 634 giebt dem Gespräche eine etwas abweichende Fassung.

[2] Auch Harnack a. a. O. II, 1, 616 ff.

[3] Preuschen, Antilegomena S. 20—21: Die Evangeliencitate im sog. zweiten Klemensbrief; vgl. S. 119.

rakter desselben verbürgt die Reihe seiner Freunde, Enkratiten, Valentinianer, Naassener, Sabellianer. Lehrreich ist auch die Antwort des Herrn an Salome, das Ende der Welt werde eintreten, *ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ.* „In den letzten Worten spricht die pythagoreische Schule, welche die Eins und die Zwei, das Männliche und das Weibliche, in ihrer Kategorientafel hatte, und die Grundanschauung, welche die Naturerklärung trägt, auch zur Basis für die Erklärung der sittlichen Welt machte."[1]

Entstanden ist das Evangelium höchstwahrscheinlich in Ägypten, vermutlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts.

M. Schneckenburger, Über das Evangelium der Ägypter. Ein historisch-kritischer Versuch. Bern 1834. 8°. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 42—48. A. Resch, Miscellen zur neutestamentl. Schriftforschung VI: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. Bd. IX (1888). S. 232—245. Ders., Agrapha. Aufserkanonische Evangelienfragmente gesammelt und untersucht. (Texte und Untersuchungen u. s. f. V, 4.) Leipzig 1889. S. 316—319. 384—387. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 628—642. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 12—14; II, 1, 612—622. Nestle, Novi Test. Gr. Suppl. Lipsiae 1896. p. 72—73: Ex evangelio Aegyptiorum. D. Völter, Petrusevangelium oder Ägypterevangelium? Eine Frage bezüglich des neuentdeckten Evangelienfragments. Tübingen 1893. 8° (Völter hat einmal vermutet, das Ägypterevangelium sei eine spätere Überarbeitung des Petrusevangeliums, und das 1892 von A. Bouriant herausgegebene Evangelienfragment gehöre nicht dem Petrusevangelium, sondern dem Ägypterevangelium an; vgl. Abs. 5.) Über ein „möglicherweise" dem Ägypterevangelium angehörendes Papyrusfragment bei Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part II, London 1899, no. CCX, s. A. Deifsmann in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1901, Sp. 72. Über eine gleichfalls höchst unsichere Spur eines koptischen Textes des Ägypterevangeliums s. Deifsmann ebd. Sp. 92 f.

Aus einem Abfallhaufen im Gebiete von Behnesa, dem alten Oxyrhynchus, in Unterägypten ist im Jahre 1897 ein Papyrusblatt zu Tage gefördert worden, welches im Hinblick auf die Schriftzüge, die jüngere hellenistische Unciale, mit grofser Wahrscheinlichkeit in das 2. oder 3. Jahrhundert verwiesen werden darf. Dieses Blatt hat einem gröfseren Ganzen angehört, weil es mitten im Satze anhebt und abbricht, und vermutlich ist es das elfte Blatt eines Buches gewesen, weil eine spätere Hand auf die Rückseite die Zahlbuchstaben

[1] G. Esser (Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu") im Katholik, Jahrg. 1898, I, 143. Esser fügt bei: „Damit ist über den Charakter dieses Evangeliums entschieden, und alle künstlichen Argumentationen Harnacks für die frühere kanonische Geltung, für die dem Matthäus und Lukas blutsverwandte Art desselben helfen nicht über die Thatsache hinweg, dafs dieses Evangelium die pythagoreische Systoichienlehre in den Mund Jesu legte. Und ein Evangelium, welches solch sonderbare Weltweisheit vorträgt, soll ein ‚wirkliches, selbständiges Evangelium gewesen sein und früher kanonisches Ansehen' gehabt haben!"

ια gesetzt hat. Leider ist das Blatt jetzt am unteren Rande verstümmelt und an andern Stellen durch Risse und Löcher stark beschädigt. Es enthält in griechischer Sprache sieben oder acht Sprüche bezw. Stücke von Sprüchen, eingeführt mit der stets wiederholten Formel *λέγει Ἰησοῦς*. Einige Sprüche decken sich ganz oder zum Teil mit Worten des Herrn in den kanonischen Evangelien; so der erste Spruch bezw. der das Blatt eröffnende Rest des ersten Spruches: „Und dann magst du zusehen, den Splitter herauszuziehen, welcher in dem Auge deines Bruders ist.“ Andere Sprüche sind der kanonischen Überlieferung fremd und können auch nicht aus dem Munde des Herrn gekommen sein; so der zweite Spruch: „Wenn ihr nicht der Welt entsagt (*ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον*), werdet ihr das Reich Gottes nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbat feiert (*ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον*), werdet ihr den Vater nicht sehen.“ In dem ersten Teile dieses Spruches scheint ein echt biblischer Gedanke in enkratitischer Überspannung vorzuliegen; der zweite Teil dürfte entschieden judaistisches Gepräge tragen. Der zweite Teil des vierten oder fünften Spruches: „Hebe den Stein auf und du wirst mich dort finden, spalte das Holz und ich bin dort“, erinnert an die gnostische Ubiquitätslehre. Der erste Teil dieses Spruches bietet bedauerlicherweise der Entzifferung grofse Schwierigkeiten. Die wohl abgerundete, durch den Parallelismus der Glieder gekennzeichnete Form verleiht wenigstens der Mehrzahl der Sprüche eine einheitliche Färbung. Im übrigen aber stellen dieselben ein buntes Durcheinander dar, ohne inneren Zusammenhang, ohne sachliche Ordnung.

Die Herausgeber, Grenfell und Hunt, erblicken in dem Blatte ein Überbleibsel einer Sammlung von Herrnsprüchen, welche von allen bisher bekannten Evangelienschriften sich dadurch unterschieden habe, dafs sie unter Verzicht auf historische Mitteilungen eben nur Worte oder Reden Jesu buchte. Die sieben Sprüche würden uns einen ganz neuen Typus von Evangelienlitteratur vor Augen führen. Diese Annahme hat indessen wenig Beifall gefunden. Eine Spruchsammlung, welche als selbständiges Werk auftritt, müfste doch wohl nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sein. Nach der weit überwiegenden Majorität der Forscher — und das Blatt hat eine sehr grofse Zahl von Federn in Bewegung gesetzt — handelt es sich nicht um den Bruchteil einer Evangelienschrift, sondern um den Bruchteil eines Exzerptes, einer Blumenlese aus einem Evangelium oder auch aus mehreren Berichten über Thaten und Reden Jesu. Harnack brachte das Ägypterevangelium, Zahn das Ebionitenevangelium, Batiffol das Hebräerevangelium als Quelle in Vorschlag. Esser u. A. glaubten sich nicht berechtigt, das kurze und dunkle Fragment auf ein anderswoher bekanntes Evangelium zurückzuführen, und hielten es auch für wahrscheinlich, dafs der Verfasser der Blumenlese die Sprüche einer eigenen Be-

arbeitung unterzog. Soll gleichwohl ein bestimmtes Evangelium als mutmaſsliche Vorlage des Verfassers namhaft gemacht werden, so bietet sich an erster Stelle das Ägypterevangelium an. Abgesehen von dem Fundorte des Blattes, welcher von vornherein nach Ägypten, dem Vaterlande und Geltungsbereiche des Ägypterevangeliums, hinweist, kommen, wie Robinson erkannte, in den Erörterungen des Hauptzeugen für das Ägypterevangelium, des alexandrinischen Klemens, über kirchliche und häretische Gnosis (Strom. 3, 10, 68. 70. 15, 98. 99) immerhin beachtenswerte Anklänge an den Text der Sprüche, Spuren der Sprüche, wie es scheint, vor.

Λόγια Ἰησοῦ. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus. Discovered and edited with translation and commentary by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. With two plates. London 1897. 8°. Der Text der Sprüche ist wiederholt bei Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri. Part I. London 1898. 4°. p. 1—4. Ein Abdruck des Textes auch bei Preuschen, Antilegomena. Gieſsen 1901. S. 43 f. 138. Über die Fülle von Abhandlungen, welche diese Sprüche hervorriefen, s. H. Holtzmann im Theol. Jahresbericht, Bd. XVII (1897), S. 115 ff.; Bd. XVIII (1898), S. 148 ff.; vgl. A. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I. Freib. i. Br. 1900. S. 124 ff. Hier seien folgende Abhandlungen genannt. A. Harnack, Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. Freib. i. Br. 1897. 8°. Eine englische Übersetzung dieser Studie Harnacks erschien in The Expositor, nov. 1897, p. 321—340; dec. 1897, p. 401—416. Die interessanten Nachweise J. A. Robinsons über Spuren der Sprüche bei Klemens von Alexandrien stehen ebd. dec. 1897, p. 417 to 421. Th. Zahn, Die jüngst gefundenen „Aussprüche Jesu“: Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1897, S. 417—420. 425—431. Vgl. Zahn, The recently discovered ‚Logia of Jesus‘: The Lutheran Church Review, 1898, 1, p. 168—183. P. Batiffol, Les Logia du papyrus de Behnesa: Revue Biblique. t. VI (1897). p. 501—515. W Lock and W Sanday, Two lectures on the ‚Sayings of Jesus‘ recently discovered at Oxyrhynchus. London 1897. 8°. G. Esser, Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“: Der Katholik. 1898. Bd. I. S. 26—43. 137—151. C. Bruston, Les paroles de Jésus récemment découvertes en Egypte et remarques sur le texte du fragment de l'évangile de Pierre. Paris 1898. 8°. Ch. Taylor, The Oxyrhynchus Logia and the apocryphical Gospels. Oxford 1899. 8°. A. v. Scholz, Zu den Logia Jesu: Theol. Quartalschr. Bd. LXXXII (1900). S. 1—22. — Eine reiche Sammlung von „Herrnworten“, welche in den kanonischen Evangelien nicht vorkommen, bietet A. Resch, Agrapha. Auſserkanonische Evangelienfragmente, in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt und quellenkritisch untersucht. Leipzig 1889 (Texte u. Untersuchungen u. s. f. V, 4). Siehe auch Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum (Lips. 1896) p. 89—92: Dicta Salvatoris agrapha; Preuschen, Antilegomena (Gieſsen 1901) S. 44—47: Herrenlose Herrnworte; vgl. S. 138 f. Zur Kritik dieser Herrnworte s. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von A. Resch gesammelten Materials. Leipzig 1896 (Texte u. Untersuchungen XIV, 2). Ropes, The so-called Agrapha: The American Journal of Theology. vol. I (1897). p. 758—776. Resch wollte 62, Ropes will nur 13 oder 14 auſserkanonische Herrnworte als wahrscheinlich echt gelten lassen.

Eine neue Bereicherung des Fragmentenbestandes des Ägypterevangeliums kündigte 1900 Jacoby an. Zwei ziemlich schlecht er-

haltene, zu Strafsburg aufbewahrte Papyrusblätter, wahrscheinlich aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, bieten in koptischer Sprache unter anderem ein Gebet und Bruchstücke einer Darstellung des Leidens und der Himmelfahrt des Herrn. Mit Berufung auf den Fundort, die Übersetzung ins Koptische, das Verhältnis zu den kanonischen Evangelien und die eigentümliche Christologie will Jacoby diese Fragmente als Überbleibsel des Ägypterevangeliums betrachtet wissen. Zwingend ist die Beweisführung begreiflicherweise durchaus nicht. Zahn hat die Zugehörigkeit der Fragmente zu einem apokryphen Evangelium anerkannt, die Ansprüche des Ägypterevangeliums aber bestritten und Berücksichtigung des Ebionitenevangeliums empfohlen, indem er namentlich hervorhob, dafs in den Fragmenten ganz ebenso wie in dem Ebionitenevangelium alle zwölf Apostel als Erzähler eingeführt oder als Verfasser ausgegeben werden („wir die Apostel"). In demselben Sinne äufserte sich Schmidt.

A. Jacoby, Ein neues Evangelienfragment. Strafsburg 1900. 8° (mit vier Lichtdruck-Tafeln). Th. Zahn, Koptische Fragmente eines apokryphen Evangeliums: Neue Kirchl. Zeitschr. Bd. XI (1900). S. 361—370. Abfälliger noch als Zahn urteilte über Jacobys Schrift C. Schmidt in den Götting. Gel. Anzeigen, Jahrg. 1900, S. 481—506. Gegen die Kritik Schmidts wenden sich W. Spiegelberg und A. Jacoby, Zu dem Strafsburger Evangelienfragment, eine Antikritik: Sphinx, vol. IV, fasc. 3—4 (1901), p. 171—193.

5. Das Petrusevangelium. — Auch das Petrusevangelium war bis zum Herbst 1892 nur aus einigen Mitteilungen alter Kirchenschriftsteller bekannt. Die reichsten und wichtigsten Nachrichten bot das von Eusebius (Hist. eccl. 6, 12, 3—6) aufbewahrte Bruchstück eines Schreibens des Bischofs Serapion von Antiochien (um 200) an die Christengemeinde zu Rhossus oder Rhosus (an der syrischen Küste, nicht weit von Antiochien). Auf einer Visitationsreise hatte Serapion zu Rhossus Christen getroffen, welche ein pseudo-petrinisches Evangelium (*ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον*) lasen und wegen ihrer Vorliebe für dieses Buch von andern Christen zu Rhossus zur Rede gestellt wurden. Um sein Urteil über das Buch befragt, erklärte der Bischof: „Wenn nur dies es ist, was euch Verdrufs bereitet, so mag es gelesen werden." Er hatte vorausgesetzt, dafs die Freunde des Buches, an deren Spitze ein gewisser Marcianus stand, rechtgläubige Christen seien, und es deshalb nicht für nötig gehalten, das Buch näher zu prüfen. Später erfuhr er, dafs Marcianus und seine Anhänger im Geheimen einer häretischen Denkweise huldigten, und schöpfte nun auch gegen das Petrusevangelium Verdacht. Er fand das Buch in den Händen einer christlichen Sekte zu Antiochien, deren Mitglieder von den Katholiken „Doketen" geheifsen wurden, und überzeugte sich durch eigene Einsichtnahme, dafs dasselbe im allgemeinen der rechten Lehre des Erlösers entspreche, aber einige Zusätze (*προσδιεσταλμένα*)

aufweise, welche die Anschauungen der Doketen begünstigten. Jetzt widerrief er in dem von Eusebius exzerpierten Schreiben seine frühere Erklärung, um die Lektüre des Petrusevangeliums zu verbieten [1].

Neue Aufschlüsse über dieses Evangelium brachte eine Handschrift, welche im Winter 1886/1887 aus einem christlichen Grabe zu Akhmim, dem alten Panopolis, in Oberägypten ans Licht gezogen und 1892 durch den Entdecker, U. Bouriant, herausgegeben wurde. Dieselbe gehört wahrscheinlich dem 8. Jahrhundert an [2], besteht aus 33 Pergamentblättern und enthält ein Fragment des Petrusevangeliums (S. 2—10), ein Fragment der Petrusapokalypse (S. 13—19) und bedeutende Stücke des griechischen Henochbuches (S. 21—66). Das erstgenannte Fragment umfaſst den Hauptteil der Leidensgeschichte des Herrn und die sehr ausführlich erzählte und mit sehr sonderbaren Wunderereignissen ausgeschmückte Auferstehungsgeschichte. Es beginnt mit den Worten: „Von den Juden aber wusch keiner sich die Hände, auch Herodes nicht, noch einer seiner Richter.“ Offenbar war vorher erzählt worden, Pilatus habe durch Händewaschen die Verantwortung für die blutige Entscheidung abgelehnt. Der Schluſs lautet: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, nahmen unsere Netze und gingen fort an das Meer, und bei uns war Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr“ Dieser verstümmelte Satz bildete aller Wahrscheinlichkeit nach den Eingang eines Berichtes über eine Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth.

Wenngleich das Fragment weder Überschrift noch Unterschrift hat, so giebt es sich doch ziemlich deutlich als Überbleibsel einer pseudopetrinischen Schrift zu erkennen. An der schon angeführten Stelle: „ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder“ (V 60 nach der von Harnack eingeführten Versabteilung) muſs doch wohl „Simon Petrus“ sich als den Verfasser der Schrift bezeichnen wollen. Auch vorher schon spricht der Erzähler von sich in der ersten Person: „ich aber mit meinen Gefährten“ (V 26), und das „ich“ tritt hier als so selbstverständlich in den Gang der Ereignisse hinein, daſs mit Bestimmtheit vorauszusetzen ist, es sei früher bereits eine bestimmte Persönlichkeit, Simon Petrus, als Berichterstatter namhaft gemacht worden. Wenn gegen Ende einmal alle Apostel redend eingeführt

---

[1] Es war ein Miſsverständnis, wenn man die Worte Serapions dahin auslegte, das Petrusevangelium sei beim Gottesdienst der katholischen Gemeinde zu Rhossus neben den kanonischen Evangelien oder gar statt derselben gebraucht worden. Die Leser des Evangeliums werden vielmehr unzweideutig als eine häretisch gesinnte Minderheit gekennzeichnet. Näheres bei Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 742 ff.; vgl. Zahn, Das Evangelium des Petrus. Erlangen u. Leipzig 1893. S. 2 ff. 76 f.

[2] Vgl. O. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Leipzig 1893. S. 13 f.

werden: „wir aber, die zwölf Jünger des Herrn“ (V 59), so darf dies nicht befremden, insofern „wir“ gleichbedeutend ist mit „ich mit meinen Gefährten“ Es ist demnach hinreichender Grund zu der Vermutung vorhanden, das Fragment stelle den Rest eines Evangeliums dar, welches den Namen Petrus an der Stirne trug. Dieses Evangelium weiterhin mit dem von Serapion verbotenen Petrusevangelium zu identifizieren, liegt um so näher oder ist um so mehr geboten, als die dogmatische Färbung des Fragments dem Urteile Serapions durchaus entspricht. Das Petrusevangelium leistete dem Doketismus Vorschub, und ein gewisses Maſs doketischer Geistesrichtung verrät auch das Fragment. Wenn gelegentlich der Anheftung des Herrn an das Kreuz bemerkt wird: „Er aber schwieg, wie einer, welcher gar keinen Schmerz empfindet“ (ὡς μηδένα[1] πόνον ἔχων, V 10), so soll jedenfalls das Leiden des Herrn zu einem bloſsen Scheinleiden gestempelt werden. Und wenn über den letzten Augenblick des Gekreuzigten berichtet wird: „Und der Herr schrie auf und sprach: Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen. Und da er es gesagt, ward er aufgenommen“ (ἀνελήφθη, V 19), so scheint auch durch diese freilich dunkle und mehrdeutige Redeweise eine doketisch-gnostische Christologie hindurchzuklingen[2]. Es ist denn auch schon sehr bald fast ungeteilte Einstimmigkeit darüber erzielt worden, daſs das Fragment dem Petrusevangelium Serapions zuzuweisen sei[3].

Über den Wert und die Bedeutung des Evangeliums bezw. des Fragments sind die Urteile der Forscher anfangs weit auseinandergegangen. Nach den einen sollte hier eine den kanonischen Evangelien mehr oder weniger selbständig an die Seite tretende, aus dem „noch frei flutenden Strome der evangelischen Überlieferung“ geschöpfte Darstellung vorliegen (Harnack u. a.), nach den andern eine spätere, im Dienste bestimmter Sondertendenzen stehende Verarbeitung des Stoffes der kanonischen Evangelien (Robinson, Zahn, v. Schubert u. a.). Die letztere Auffassung hat in der Folge immer allseitigere Zustimmung gefunden. Eine unbefangene Vergleichung des Fragments mit den parallelen Abschnitten der kanonischen Evangelien läſst über den sekundären Charakter des Petrusevangeliums keinen Zweifel. „Simon Petrus“ ist ein Epigone, welcher auf den Schultern der Evangelisten steht. Alle vier Evangelien hat er gebraucht bezw. miſsbraucht[4];

---

[1] Das handschriftliche μηδέν wird in μηδένα abzuändern sein. Vgl. v. Gebhardt a. a. O. S. 19. 43.

[2] Näheres über die zweite Stelle (V. 19) bei H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin 1893. S. 40—48.

[3] Über die eigentümliche Ansicht Völters s. Abs. 4, S. 389.

[4] Der Beweis ist am eingehendsten von v. Schubert in der vorhin genannten Schrift erbracht worden. Auch Harnack hat zugestanden, v. Schubert habe es wahrscheinlich gemacht, „daſs unsere kanonischen Evangelien hinter dem Petrus-

abwechselnd hat er bald diesem, bald jenem einzelne Züge entlehnt, und durch den Namen des Apostelfürsten hat er seine Quellen in den Schatten stellen wollen. Von besonderem Interesse ist die Wahrnehmung, dafs das Fragment V 26—27 auch eine Parallele zu dem Schlusse des Markusevangeliums (16, 10) bietet und V 60 auch Kenntnis des letzten Kapitels des Johannesevangeliums bekundet. In sehr auffälliger Weise macht sich im Verlaufe der Erzählung das Bestreben geltend, alle Schuld an dem Leiden und Sterben des Herrn einzig und allein den Juden aufzubürden. Als der oberste Richter Jesu und der eigentliche Machthaber in Jerusalem wird „König Herodes“ eingeführt; er giebt auch den Befehl zur Kreuzigung des Herrn, während Pilatus gegen das Urteil des jüdischen Richterkollegiums protestiert (V 1—2). Joseph von Arimathäa ist „der Freund des Pilatus und des Herrn“ (V 3), und auf Bitten Josephs bemüht sich Pilatus bei Herodes um Herausgabe des Leichnams Jesu (V 4)[1].

Allem Anscheine nach ist das Petrusevangelium um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu Antiochien in doketisch-gnostischen Kreisen entstanden. Mit Unrecht hat man schon in den Schriften Justins des Märtyrers Spuren des Petrusevangeliums finden wollen und mit Rücksicht hierauf die Entstehung desselben in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts verlegt. Unter den bei Justinus erwähnten „Denkwürdigkeiten des Petrus“ (*ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ*, nach dem Zusammenhange *Πέτρου*, Dial. c. Tryph. c. 106) ist nicht das Petrusevangelium, sondern das kanonische Markusevangelium zu verstehen. Und das Zusammentreffen Justins (Apol. 1, 35) mit dem Fragment (V 7) in unrichtiger Auffassung der Worte Joh. 19, 13 braucht durchaus nicht auf eine Abhängigkeit des einen Autors von dem andern zurückgeführt zu werden[2]. Eusebius hat das Petrusevangelium

---

evangelium liegen, auch das Johannesevangelium“ (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1894, Sp. 17; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 474. 622). Gleichwohl wiederholt Harnack mit Vorliebe die Vermutung, die Perikope von der Ehebrecherin Joh. 7, 53 bis 8, 11 sei dem Petrusevangelium entnommen (Gesch. der altchristl. Litt. I, 12; II, 1, 474, Anm. 6. 624, Anm. 3). Indessen hat Harnack selbst dieser Vermutung auch schon das Urteil gesprochen, indem er betonte, die Menge der Hypothesen über das Petrusevangelium stehe „in umgekehrtem Verhältnis zu dem, was wir über es wissen“ (ebd. I, 10). Wir wissen nämlich auch nicht und wir sind nicht einmal berechtigt zu mutmafsen, dafs das Petrusevangelium die Perikope von der Ehebrecherin überhaupt nur enthalten hat.

[1] In der Tendenz, die römische Obrigkeit in einem Christus und den Christen freundlichen Licht erscheinen zu lassen, berührt sich das Petrusevangelium mit der sog. Pilatus-Litteratur (vgl. Abs. 10); s. v. Schubert a. a. O. S. 175 ff.

[2] Justin berichtet: „Sie setzten ihn zum Spott auf einen Richterstuhl, *ἐπὶ βήματος*, und sprachen: richte uns!“ (Apol. 1, 35). Das Fragment sagt: „Sie setzten ihn auf einen Richterstuhl, *ἐπὶ καθέδραν κρίσεως*, indem sie sprachen: richte gerecht, König Israels!“ (V. 7). Es wird beiderseits eine alte Sage bezeugt, welche un-

zu den apokryphen Schriften gezählt, welche von keinem rechtgläubigen Kirchenschriftsteller einer Erwähnung gewürdigt worden seien und sich deutlich als häretische Erdichtungen (*ἀναπλάσματα*) zu erkennen gäben (Hist. eccl. 3, 25, 6—7; vgl. 3, 3, 2).

Die Zeugnisse der alten Kirchenschriftsteller über das Petrusevangelium sind zusammengestellt bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 39—41. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 742—751.

Der Inhalt der zu Akhmim entdeckten, jetzt im Museum zu Gizeh befindlichen Handschrift ward zuerst herausgegeben von U. Bouriant in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. t. IX, fasc. 1, Paris 1892, p. 91—147: Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à St. Pierre. Im folgenden Jahre erschien ebd. t. IX, fasc. 3, Paris 1893, ein Faksimile der ganzen Handschrift: Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Énoch et des écrits attribués à St. Pierre, avec introduction de M. A. Lods. Vgl. A. Lods, L'évangile et l'apocalypse de Pierre, publiés pour la 1re fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh, avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch. Paris 1893. 12° Gleich nachher veröffentlichte O. v. Gebhardt ein Faksimile der die Petrusfragmente enthaltenden Seiten der Handschrift: Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gizeh in Lichtdruck herausgegeben von O. v. G. Leipzig 1893. 4°. Der Text der Petrusfragmente, welchen v Gebhardt S. 42—52 den Lichtdrucktafeln voraufschickt, darf als mehr oder weniger authentisch gelten. Rezensionen des Textes der beiden Fragmente oder des Evangelienfragmentes sind auch den noch zu nennenden Bearbeitungen der Fragmente von Robinson und James, Harnack, Zahn, v. Schubert u. a. beigegeben. Das Evangelienfragment auch bei Nestle, Novi Test. Gr. Suppl. Lipsiae 1896. p. 68—72. Beachtenswerte Konjekturen zu beiden Fragmenten giebt E. Piccolomini, Sul testo dei Frammenti dell' Evangelio e dell' Apocalissi del Pseudo Pietro. (Rendiconti della R. Accad. dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Estratto dal vol. VIII, fasc. 8.) Roma 1899. 8° Vgl. Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1900, Sp. 137—139. Jüngst hat Preuschen, Antilegomena. Gieſsen 1901. S. 13—18, die Reste des Petrusevangeliums noch einmal zusammengestellt; vgl. S. 113—118.

Über „die litterarische Hochflut“, welche alsbald über die Petrusfragmente, insbesondere das Evangelienfragment, hereinbrach, berichtet eingehender H. Lüdemann im Theol. Jahresbericht, herausgegeben von H. Holtzmann, Bd. XII (1892), S. 171—173; Bd. XIII (1893), S. 171—181; Bd. XIV (1894), S. 185 f. Vgl. A. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I. Freib. i. Br. 1900. S. 127 ff. Die wichtigsten Schriften sind folgende. J. A. Robinson and M. Rh. James, The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter. Two lectures on the newly recovered fragments together with the Greek texts. London

---

richtiger Auffassung der Worte ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος Joh. 19, 13 („er setzte ihn“, statt „er setzte sich“) ihre Entstehung verdankte und welche in Is. 58, 2, LXX („sie fordern von mir jetzt gerechtes Gericht und begehren sich Gott zu nahen“) eine Stütze zu finden schien. Vgl. Zahn, Das Evangelium des Petrus S. 42 bis 45. 66—70.

1892. 8°; 2. ed. 1892. A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. (Texte und Untersuchungen u. s. f. IX, 2.) Leipzig 1893; 2. Ausg. 1893. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 474 f. 622—625. Funk, Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXV (1893). S. 255—288. Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. Erlangen u. Leipzig 1893. 8° J. Kunze, Das neu aufgefundene Bruchstück des sog. Petrusevangeliums übersetzt und beurteilt. Leipzig 1893. 8°. H. v. Soden, Das Petrusevangelium und die kanonischen Evangelien: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. Bd. III (1893). S. 52—92. A. Hilgenfeld, Das Petrusevangelium über Leiden und Auferstehung Jesu: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., Jahrg. 1893, Bd. I. S. 439—454; vgl. Bd. II. S. 160. H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments (mit einer synoptischen Tabelle als Ergänzungsheft). Berlin 1893. 8°. D. Völter, Petrusevangelium oder Ägypterevangelium? Tübingen 1893. Vgl. oben Abs. 4, S. 389. A. Sabatier, L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques. Paris 1893. 8°. J. B. Semeria, L'évangile de Pierre: Revue Biblique. t. III (1894). p. 522—560. A. C. Mc Gifferd, The Gospel of Peter: Papers of the American Society of Church History. vol. VI. New York 1894. p. 99—130. E. Koch, Das Petrusevangelium und unsere kanonischen Evangelien: Kirchliche Monatsschrift. Bd. XV (1896). S. 311—338. W Mallinckrodt, De inhoud en de aard van het Pseudo-Petrus-Evangelie: Geloof en Vrijheid 1896, p. 33—109. V H. Stanton, The ‚Gospel of Peter', its early history and character considered in relation to the history of the recognition in the church of the canonical gospels: The Journal of Theological Studies, vol. II (1901), p. 1—25.

6. Ein zweites Petrusevangelium? — C. Schmidt, welchem wir schon so manchen Beitrag zur Kenntnis der ältesten christlichen Litteratur aus koptischen Quellen verdanken, hat im Jahre 1895 einen vorläufigen Bericht über „eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache“ veröffentlicht, mit dem Versprechen, weitere Mitteilungen folgen zu lassen. Dieses Versprechen ist noch nicht eingelöst worden, und da der erste Bericht allerdings manche nahe liegende Frage unbeantwortet läſst, so muſs es einstweilen bei Vermutungen über die Eigentümlichkeit und die Zugehörigkeit der Schrift sein Bewenden haben.

Überliefert ist dieselbe durch ein zu Akhmim (Panopolis) entdecktes und von dort in das Museum des Louvre verbrachtes Papyrusmanuskript, welches in das 4. oder 5. Jahrhundert zurückreichen mag, im Laufe der Zeit aber viel Trauriges erlebt hat. Der Anfang und der Schluſs sind abhanden gekommen, auch in der Mitte sind zehn Blätter ausgefallen und von den noch erübrigenden 32 Seiten — ursprünglich muſs sich die Zahl der Seiten auf 64 belaufen haben — haben auch einige sehr gelitten. Den Inhalt der erhaltenen Seiten bilden Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern. „Immer und immer“, schreibt Schmidt, „kehren die beiden Phrasen wieder: ‚Wir sprachen zu ihm, o Herr u. s. w.‘ und ‚Da antwortete er und

sprach zu uns' " Auf den, wie es scheint, recht mannigfaltigen Gegenstand der Fragen und Antworten ist Schmidt nicht näher eingegangen. Sein Interesse haben hauptsächlich zwei Abschnitte in Anspruch genommen, eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Auferstehung des Herrn und eine anderweitige Perikope, welche an das zwölfte Kapitel der Apostelgeschichte, den Bericht über die Einkerkerung und wunderbare Befreiung des hl. Petrus, erinnert. Die Darstellung der Auferstehungsgeschichte hat der Verfasser laut Schmidt aus den kanonischen Evangelien „mosaikartig zusammengearbeitet"

Die Schrift selbst will von den Aposteln insgesamt verfafst und an die Gläubigen gerichtet sein. Schmidt hebt folgende Stelle aus: „Deswegen indem wir euch geschrieben haben in betreff der unseres Erlösers Christus, welche er gethan hat in Worten und Werken, und wir legen Zeugnis über ihn ab, dafs der Herr ist der, welcher gekreuzigt ist durch Pontius Pilatus." Schmidt glaubt indessen beifügen zu dürfen: „Aber meines Erachtens steckt hinter dem ‚wir' doch ein ‚ich', das sich ohne Zweifel am Anfang genannt hatte und der Zahl der Jünger angehörte. Darum liegt die Vermutung nahe, dafs diese Schrift ebenfalls zu den unter dem Namen des Petrus verbreiteten Werken gehört. Petrus tritt in der That bei der Erscheinung des Auferstandenen besonders hervor, da ihn der Herr, um in ihm die Überzeugung seiner leibhaftigen Auferstehung zu erwecken, an seine dreimalige Verleugnung erinnert und ihn anweist, die Finger in die Nägelmale seiner Hände zu legen. Freilich wird an derselben Stelle auch Thomas und Andreas genannt."

Dafs der koptische Text eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, steht aufser Zweifel. Schmidt ist jedoch nicht in der Lage gewesen, eine Erwähnung oder Benützung der Schrift bei irgend einem griechischen Autor nachzuweisen. Mutmafsungen über die Entstehungsverhältnisse derselben sind deshalb ausschliefslich aus inneren Kriterien abzuleiten. Die Gnostiker waren es, welche eine neue Gattung von Evangelien erfanden, in denen angebliche Lehrvorträge des Auferstandenen niedergelegt waren (vgl. § 30, 2). Und wie in ihrem ganzen Aufrifs, so möchte man auch in verschiedenen einzelnen Stellen der Schrift sichere Anzeichen gnostischer Herkunft erblicken. Schmidt berichtet: „Christus sagt von sich, dafs er, als er von dem Vater des Alls gesandt wurde, ‚die *σοφία* des Vaters angezogen und durch sie die Erzengel und Engel überragt habe' Michael, Gabriel, Uriel und Raphael hätten ihn für einen der ihrigen gehalten und wären ihm bei seinem Niedersteigen bis zum fünften Stereoma gefolgt. Gnostisch klingt der Ausdruck: ‚Ich wurde in dem All, in einem Jeden', ebenso die Vorstellung, dafs Christus sich in der Gestalt des Gabriel der Maria offenbart hätte und in ihren Leib hineingegangen wäre." Nichtsdestoweniger will Schmidt der Schrift nicht nur keine gno-

stischen, sondern vielmehr direkt antignostische Tendenzen zueignen. Er beruft sich darauf, dafs im Gegensatze zu den Gnostikern die leibliche Auferstehung des Herrn und die leibliche Auferstehung der Menschen überhaupt mit allem Nachdruck eingeschärft, dafs ferner vor Cerinth und Simon als Verdrehern der Worte und Thaten Jesu gewarnt und dafs endlich das Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen in durchaus antignostischer Weise gedeutet werde, insofern nämlich *πίστις, ἀγάπη, χάρις, εἰρήνη* und *ἐλπίς* die fünf klugen Jungfrauen sein sollen, während die *γνῶσις* und die *σοφία* an die Spitze der fünf thörichten Jungfrauen gestellt werden. Das sind nun freilich stark antignostische Züge, welche zu den vorhin erwähnten Eigenheiten in gar seltsamem Kontraste stehen. Wenn aber Schmidt „den antihäretischen und zugleich den grofskirchlichen Charakter“ der Schrift damit für sicher gestellt erklärt und die Schrift geradezu „ein Erzeugnis der Gemeindeorthodoxie der grofsen Kirche“ nennt, so behauptet er viel mehr, als er beweisen kann. Die Orthodoxie oder die Kirchlichkeit des Verfassers erscheint in einem gar zu sonderbaren und fragwürdigen Lichte.

Auffällig ist auch die Bestimmtheit, mit welcher Schmidt den Ursprung der Schrift vor die Mitte des 2. Jahrhunderts verlegt. „Auf die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts weisen die Namen Cerinth und Simon (während Valentin, Basilides, Marcion fehlen), weist die Kühnheit, mit welcher der Verfasser die Erscheinungsgeschichte des Auferstandenen bereichert und umgebildet hat, weist die schriftstellerische Form sowie die eigentümlichen Ansichten über die Person Christi.“ Keines dieser Momente kann viel Beweiskraft beanspruchen. Harnack hat die Schrift vornehmlich auf Grund der Besonderheiten ihres Auferstehungsberichtes in die Jahre 150—180 gesetzt.

C. Schmidt, Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache: Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1895, S. 705—711. A. Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht: Theol. Studien, B. Weifs zum 70. Geburtstage dargebracht. Göttingen 1897. S. 1—8.

7 Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. — Ein Matthiasevangelium (*κατὰ Ματθίαν εὐαγγέλιον*) tritt zuerst an der oft genannten Stelle bei Origenes (Hom. 1 in Luc.) unter den von unbefugter Hand verfafsten Evangelien auf. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6—7) kennzeichnet dasselbe als häretisches Machwerk und stellt es auf gleiche Stufe mit dem Petrusevangelium. Über seinen Inhalt schweigen die beiden Gewährsmänner.

Vermutlich ist unter diesem Matthiasevangelium dieselbe Schrift verstanden, welche Klemens von Alexandrien zu wiederholtenmalen unter dem Namen „Matthiasüberlieferungen“ einführt (*Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι*, Strom. 2, 9, 45; *λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι*,

ibid. 3, 4, 26; *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι,* ibid. 7, 13, 82)[1]. Die hier von Klemens angezogenen Sätze weisen freilich nicht darauf hin, dafs die „Überlieferungen" den Charakter eines Evangeliums trugen. Anderswo jedoch (Strom. 4, 6, 35) giebt Klemens zu der Vermutung Anlafs, dafs die „Überlieferungen" auch evangelischen Stoff, nämlich einen Parallelbericht zu Luk. 19, 1—10 (in welchem der Oberzöllner nicht „Zacchäus", sondern „Matthias" hiefs), enthalten haben. Dazu kommt, dafs nach Klemens (Strom. 7, 17, 108) die Basilidianer die Ansicht des Matthias für sich geltend machten, d. h. auf die Matthiasüberlieferungen sich beriefen, und nach Hippolytus (Philos. 7, 20) Basilides und sein Sohn Isidor und „ihr ganzer Chor" Geheimlehren (*λόγους ἀποκρύφους*) zu besitzen vorgaben, welche Matthias in privatem Unterrichte vom Herrn empfangen habe. Es sind also höchstwahrscheinlich Geheimlehren des Herrn in den „Überlieferungen" niedergelegt gewesen, und unter dieser Voraussetzung würde die Bezeichnung „Evangelium" nicht mehr befremden dürfen. Die Abfassung der Überlieferungen oder des Evangeliums dürfte nach dem Gesagten noch in den ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien, oder doch in Ägypten, in gnostischen Kreisen erfolgt sein.

Nahe verwandter Herkunft und zugleich auch ähnlichen Inhalts scheint das Philippusevangelium gewesen zu sein. Sein Name taucht zuerst bei Epiphanius (Haer. 26, 13) auf, wo von einer gnostischen Sekte in Ägypten, den „Gnostikern", berichtet wird: *προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅτι φησίν* folgt eine angebliche Offenbarung des Herrn an Philippus. Allem Anscheine nach hat aber auch der unbekannte Verfasser des aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden gnostischen Werkes Pistis Sophia (§ 27, 5) das Philippusevangelium im Auge, wenn er den Apostel Philippus im Auftrage des Herrn Geheimlehren niederschreiben läfst, welche der Herr in seinem Verkehre mit den Jüngern nach der Auferstehung vorgetragen haben soll[2].

Die gleiche Rolle weist der Verfasser der Pistis Sophia den Aposteln Thomas und Matthäus zu: Philippus, Thomas und Matthäus seien die drei Zeugen (nach Deut. 19, 15), welche der Herr selbst mit der Aufzeichnung alles dessen betraut habe, was er nach der

---

[1] Für die Identität des Matthiasevangeliums und der Matthiasüberlieferungen ist Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons II, 751 ff., eingetreten. Dagegen hat Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 595 ff., zwei verschiedene Schriften angenommen.

[2] Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit I. H. Petermann. Berolini 1851. p. 32. 69 sqq. 73 des koptischen Textes, dessen Seitenzahlen auch in der lateinischen Übersetzung am Rande notiert sind.

Auferstehung redete und that[1]. Nach einer scharfsinnigen Vermutung Zahns ist der Name „Matthäus“, welchen der überlieferte Text bietet, abzuändern in „Matthias“, weil eine Bezugnahme auf die unter den Namen Philippus, Thomas und Matthias umlaufenden apokryphen Evangelium vorliege[2]. Diese drei Apostel würden als die nachgeborenen Evangelisten der Gnostiker bezeichnet werden.

Dafs auch das Thomasevangelium gnostischen Ursprungs war, wird durch die Umgebung, in welcher uns die frühesten Spuren desselben entgegentreten, wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht. Das älteste ausdrückliche Zeugnis für sein Vorhandensein ist ein Citat in einer von Hippolytus als Quelle benutzten und nach seiner Angabe aus den Kreisen der Naassener hervorgegangenen ketzerischen Schrift (*ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ*, Hipp. Philos. 5, 7). Bei Origenes wird das Thomasevangelium unter den von unberufener Seite geschriebenen Evangelien aufgeführt (*τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον*, Orig. Hom. 1 in Luc.). Irenäus endlich (Adv. haer. 1, 20, 1) teilt aus einem von den Marcianern gebrauchten apokryphen Buche eine Erzählung über den Jesusknaben mit, welche in dem heute noch vorliegenden Thomasevangelium (c. 6 und c. 14 der längeren griechischen Rezension) wiederkehrt[3].

Es hat sich nämlich in verschiedenen Rezensionen und Versionen, griechisch, lateinisch, syrisch, slavisch, ein Thomasevangelium erhalten, welches die Kindheitsgeschichte des Herrn zur Darstellung bringen will. Die längere und wohl auch ältere der beiden griechischen Fassungen ist in der Ausgabe Tischendorfs überschrieben: *Θωμᾶ Ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου.* Dieselbe stellt sich als eine Zuschrift an die Heidenchristen dar (*πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς*, c. 1), und erzählt eine Reihe von Wunderthaten, welche das göttliche Kind von seinem fünften bis zu seinem zwölften Lebensjahre verrichtet haben soll. Der biblische Bericht über den zwölfjährigen Knaben im Tempel (Luk. 2, 41—52) bildet den Schlufs (c. 19). Die voraufgehenden Wunderberichte beruhen auf freier Erfindung und lassen den Helden der Erzählung in einem durchaus unbiblischen Lichte erscheinen. Als fünfjähriges Kind spielt Jesus an dem Ufer eines Baches, leitet das schmutzige Wasser in Grübchen ab und läfst dasselbe mit einem einzigen Worte rein werden. Am Sabbate bildet er aus Lehm zwölf Vöglein, und über die Schändung des Sabbats zur Rede gestellt, läfst er diese Vöglein davonfliegen

---

[1] Pistis Sophia l. c. p. 70 sq.

[2] Siehe Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 758 f. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 597 f., lehnt Zahns Vermutung ab.

[3] Dagegen erscheint die Annahme Zahns (a. a. O. II, 771 f.), dafs schon Justinus Martyr (Dial. c. Tryph. c. 88) Kenntnis des Thomasevangeliums (c. 13 der längeren griechischen Rezension) verrate, nicht hinlänglich begründet.

(c. 2). Einen Knaben läſst er verdorren, weil derselbe sein Spiel gestört (c. 3), einen andern Knaben läſst er sterben, weil derselbe ihn an die Schulter gestoſsen (c. 4). Die Leute ersuchen Joseph, seinen Sohn zu lehren, daſs er segne und nicht fluche (c. 4), und Joseph „nahm ihn beim Ohr und zupfte ihn gar sehr“ (c. 5). Im Verlaufe tritt der Wunderthäter denn auch wiederholt als Segensspender auf, indem er insbesondere Tote ins Leben zurückruft. Aber auch hier scheint er mehr aus Laune als aus menschenfreundlicher Gesinnung zu handeln. Und so abstoſsend der Inhalt des Buches ist, so trivial ist der Stil und so platt ist die Sprache.

Dieses Buch deckt sich nun jedenfalls nicht mit dem von Hippolytus und Origenes und vielleicht auch schon von Irenäus bezeugten Thomasevangelium. Das bei Hippolytus angeführte Citat kommt in demselben nicht vor, und spezifisch-gnostische Lehranschauungen lassen sich gleichfalls nicht nachweisen. Wohl aber scheint das vorliegende Buch eine verkürzte und purifizierte Gestalt des ursprünglichen Thomasevangeliums darzubieten. Schon die erwähnte Mitteilung des hl. Irenäus beweist, daſs der Stoff des Buches wenigstens teilweise in das höchste Altertum zurückreicht. Nach dem dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebenen, wahrscheinlich aber im 5. Jahrhundert entstandenen stichometrischen Verzeichnisse der kanonischen Schriften zählte das Thomasevangelium 1300 Stichen (Zeilen)[1], ein Umfang, welchen auch die längere griechische Rezension bei weitem nicht erreicht. Und in der unter dem Namen des hl. Athanasius gehenden, etwa dem 6. Jahrhundert angehörenden Synopsis scripturae sacrae wird das Thomasevangelium zu den Antilegomena des Neuen Testamentes gerechnet, welche man von orthodoxer Seite einer Revision unterzogen und auszüglich von Neuem bearbeitet habe[2]. In ihrer ursprünglichen Gestalt scheint die Schrift fast nur von Häretikern gebraucht und geschätzt worden zu sein. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6—7) verweist sie ohne weiteres unter die häretischen Machwerke[3].

Über das Matthiasevangelium bezw. die Matthiasüberlieferungen siehe Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 49 sq. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 751—761. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 17 f.; II, 1, 595—598. Preuschen, Antilegomena S. 12 f. 113.

Über das Philippusevangelium s. Zahn a. a. O. II, 761—768. Harnack a. a. O. I, 14 f.; II, 1, 592 f. Vgl. auch Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. Teil VI. Leipzig 1900. S. 24—27.

---

[1] Siehe den Text des Verzeichnisses bei Zahn a. a. O. II, 300; vgl. 769.

[2] Siehe den Text der Synopse bei Zahn a. a. O. II, 317; vgl. 304.

[3] Vgl. auch Cyrillus von Jerusalem (Catech. 4, 36; 6, 31), Chrysostomus (Hom. 17, al. 16 in Ioan. c. 3, bei Migne, PP Gr. LIX, 110) u. a.

Die längere der beiden griechischen Rezensionen des Thomasevangeliums ist vollständig zuerst herausgegeben und ins Lateinische übersetzt worden von J. A. Mingarelli in der Nuova Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici. t. XII. Venezia 1764. p. 73—155, nach einem cod. S. Salvat. Bononiensis saec. XV I. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. t. I. Lipsiae 1832. p. 275—315 (cf. Proleg. p. LXXIII—XCI), konnte mit Hilfe eines cod. Dresdensis saec. XVI die Ausgabe wie die Übersetzung Mingarellis wesentlich berichtigen. Auf den genannten beiden Handschriften und zwei weiteren Handschriftenfragmenten beruht auch der Text bei C. de Tischendorf, Evangelia apocrypha. ed. 2. Lipsiae 1876. p. 140—157 (cf. Proleg. p. XXXVI sqq.). Über einen noch nicht verwerteten cod. Vatoped. saec. XIV vel XV s. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. Ergänzungsheft. Braunschweig 1890. S. 24. Auf die längere Rezension läſst v. Tischendorf l. c. p. 158—163 eine kürzere griechische Rezension folgen, nach einem cod. Sinait. saec. XIV vel XV, und p. 164—180 einen lateinischen tractatus de pueritia Iesu secundum Thomam, nach einem cod. Vatic. Über einen cod. palimps. Vindob. saec. fere V dieses lateinischen Textes berichtet v. Tischendorf, Proleg. p. XLIV—XLVI. Eine syrische Rezension, welche wohl jedenfalls auf ein griechisches Original zurückgeht, aber von den gedruckten griechischen Texten bedeutend abweicht, veröffentlichte und übersetzte W Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament. London 1865. p. 11—16 des syrischen, p. 6—11 des englischen Textes, nach einem cod. Mus. Britann. saec. VI. Wright überschreibt seine Übersetzung: The gospel of Thomas the Israelite, or, the history of the childhood of our Lord. In dem syrischen Manuskript lautet die Aufschrift (und ebenso die Unterschrift) einfach: „Die Kindheit unseres Herrn Jesus" Armenische „Schriften der Kindheit Christi" finden sich in der 1898 zu Venedig erschienenen Sammlung armenischer Apokryphen des Neuen Testamentes (§ 30, 1, S. 370). Über slavische Texte des Thomasevangeliums s. N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 910. Das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zu einander bedarf noch sehr der näheren Klarstellung. — Deutsche Übersetzungen der längeren griechischen Rezension (nach der Ausgabe Thilos) bei K. Fr. Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen. Bd. I. Stuttgart 1841. S. 57 bis 84, sowie bei R. Clemens, Die geheimgehaltenen oder sog. apokryphischen Evangelien. Stuttgart 1850. Teil II. S. 57—88. Eine englische Übersetzung der beiden griechischen, des lateinischen und des syrischen Textes (nach den Ausgaben Tischendorfs und Wrights) bei B. H. Cowper, The apocryphal gospels. 3. ed. London 1874. p. 128—169. 448—456. — Vgl. Zahn a. a. O. II, 768—773. Harnack a. a. O. I, 15—17; II, 1, 593—595. Die Erzählung des Thomasevangeliums über das wunderbare Wissen, welches das göttliche Kind beim Elementarunterricht bekundet habe (c. 6 und c. 14 der längeren griechischen Rezension, vgl. Iren. Adv. haer. 1, 20, 1), hat E. Kuhn als Nachbildung einer buddhistischen Legende erweisen wollen; s. Gurupūjākaumudī. Festgabe, zum 50jährigen Doktorjubiläum A. Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Leipzig 1896. S. 116—119. Doch erheben sich gegen diese Annahme die schwersten Bedenken; s. v. Dobschütz in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1896, Sp. 442—446.

8. Das Protevangelium Jakobi. — Einen viel günstigeren Eindruck macht das sog. Protevangelium Jakobi. Die Sprache ist ungleich reiner, der ganze Ton der Erzählung edler, der Inhalt an-

ziehender und bedeutungsvoller. In der handschriftlich überlieferten Gestalt will diese Schrift das Leben der allerseligsten Jungfrau bis zum bethlehemitischen Kindermorde schildern. Die Eltern Mariens, welche hier zum erstenmal die Namen Joachim und Anna führen, waren mit Glücksgütern reich gesegnet, seufzten jedoch unter der Schmach der Kinderlosigkeit (c. 1—3). Durch einen Engel des Herrn wird ihnen die Erhörung ihres Gebetes um Nachkommenschaft angekündigt (c. 4, 1—2), und Anna gelobt sofort, das verheifsene Kind dem Herrn als Weihegeschenk aufzuopfern (c. 4, 1). Schon bald nach der Geburt wird das Mädchen in ein Hausheiligtum verbracht, zu welchem nur die unbefleckten Töchter der Hebräer Zutritt erhalten (c. 6, 1). Nach vollendetem dritten Jahre wird dasselbe dem Tempel übergeben (c. 7, 2), wo es wie eine Taube aufgezogen wird und seine Nahrung aus der Hand eines Engels empfängt (c. 8, 1). Im Alter von zwölf Jahren endlich wird Maria auf himmlische Weisung hin Joseph, einem Witwer und Greis, zur Behütung anvertraut (c. 8—9). Es folgen die biblischen Szenen der Verkündigung Mariä, der Aufklärung und Beruhigung Josephs, der Geburt des Herrn, der Ankunft der Magier und der Ermordung der bethlehemitischen Kinder, alle mannigfach ausgeschmückt und erweitert. Von dem Verdachte ehelichen Umganges müssen Joseph und Maria sich dadurch reinigen, dafs sie das Fluchwasser des Herrn trinken (c. 16; vgl. Num. 5, 18). Die unverletzte Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt des Herrn wird mittels Hebammenkunst festgestellt (c. 20). Aus Anlafs des Kindermordes wird auch Johannes der Täufer verfolgt und sein Vater Zacharias auf Befehl des Herodes getötet (c. 22—24).

Das Selbstzeugnis der Schrift über ihre Herkunft lautet: „Ich aber, Jakobus, welcher diese Geschichte (*ἱστορίαν*) in Jerusalem schrieb, zog mich, als beim Tode des Herodes Unruhen entstanden, in die Wüste zurück, bis die Unruhen in Jerusalem ein Ende genommen hatten, Gott den Herrn preisend, welcher mir die Gabe und die Weisheit verlieh, diese Geschichte (*ἱστορίαν*) zu schreiben" (c. 25, 1). Wie sie hier vom Verfasser selbst *ἱστορία* genannt wird, so ist die Schrift auch in den Manuskripten *ἱστορία* oder *διήγησις καὶ ἱστορία* oder *διήγησις* u. dgl. betitelt. Erst G. Postel (gest. 1581), welcher eine griechische Handschrift aus dem Orient brachte und eine lateinische Übersetzung fertigte, hat, angeblich nach dem Vorgange orientalischer Christen, dem Buche den Namen „*πρωτευαγγέλιον*, h. e. primum evangelium" gegeben. Und insofern das Buch zum Teil evangelischen Stoff in neuer Bearbeitung bietet und zum Teil den Schleier der evangelischen Vorgeschichte lüften will, erscheint die Bezeichnung „Evangelium" und speziell „Vorevangelium" als nicht unzutreffend.

Der Verfasser will, wie gesagt, Jakobus heifsen und ohne Zweifel der berühmteste Träger dieses Namens sein, Jakobus der Jüngere,

der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem. Der Wert dieser Selbstbezeichnung bedarf keiner weiteren Beleuchtung. In der vorliegenden Form kann das Buch überhaupt nicht als Werk eines und desselben Verfassers gelten. Einige Unebenheiten und Sprünge der Erzählung mögen auf die Mangelhaftigkeit der Textüberlieferung zurückgeführt werden können. In dem Berichte über die Geburt des Herrn aber (c. 18, 2; 19, 1. 2) tritt plötzlich und ohne jede Vermittlung Joseph in der ersten Person redend auf („ich aber, Joseph" u. s. w.), ein Umstand, welcher auf Entlehnung des fraglichen Abschnittes aus einer angeblich von Joseph verfafsten Grundschrift hindeutet. Aufsere Gründe, den Citaten der alten Kirchenschriftsteller entnommen, legen die Annahme nahe, dafs der Bericht über die Verfolgung Johannes des Täufers und die Ermordung seines Vaters Zacharias (c. 22—24) erst in späterer Zeit in das Protevangelium eingefügt worden ist[1].

Der erste, welcher das Buch bezw. den Kern und Grundstock des Buches (c. 1—18, 1) mit Namen anführt, ist Origenes. Er meint die Annahme, die Brüder Jesu (Matth. 13, 55) seien Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen, entweder auf das Petrusevangelium oder aber auf „das Buch des Jakobus" (*ἡ βίβλος Ἰακώβου*) zurückführen zu sollen (Orig. Comm. in Matth. t. 10, 17). In der That ist von solchen Söhnen Josephs in dem Buche des Jakobus mehrfach die Rede (c. 9, 2; 17, 1. 2; 18, 1). Sehr wahrscheinlich darf indessen auch Klemens von Alexandrien als Zeuge des Protevangeliums aufgerufen werden. Klemens hält gleichfalls die Brüder Jesu für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe (Adumbr. in Iud. 1)[2], und er verzeichnet aufserdem die Tradition, dafs Maria nach der Geburt ihres Sohnes von Hebammenhand als Jungfrau erfunden worden sei (Strom. 7, 16, 93). Vermutlich hat er diese Tradition dem Protevangelium (c. 20) entnommen. Endlich dürfte auch schon Justinus Martyr unsere Schrift gekannt und benutzt haben. Wenigstens trifft er in verschiedenen charakteristischen Punkten mit derselben zusammen, in Ausschmückungen der evangelischen Geschichte (der Erzählung von der Geburt des Herrn in einer Höhle, *σπήλαιον*, nahe bei Bethlehem: Dial. c. Tryph. c. 78; vgl. Protev. c. 18, 1), in singulären Lesarten (der Erweiterung von Luk. 1, 31 aus Matth. 1, 21: Apol. 1, 33; vgl. Protev c. 11, 3), in einzelnen Ausdrucksweisen (*χαρὰν λαβοῦσα Μαρία*: Dial. c. Tryph. c. 100; vgl. Protev. c. 12, 2)[3].

---

[1] Siehe A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895. S. 37 ff.

[2] Siehe den Text bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons und der altkirchl. Litteratur. Teil III. Erlangen 1884. S. 83; vgl. S. 95 f.

[3] Über unsichere Spuren des Protevangeliums in einem syrischen Fragment unter dem Namen Justins (bei de Otto, Corpus Apol. vol. V. ed. 3. p. 374 sq.),

In der Voraussetzung, dafs Justinus die Schrift bereits benutzt hat, pflegt man die Entstehung derselben fast allgemein in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu verlegen[1]. Der Verfasser war jedenfalls ein Judenchrist, aber wohl kein Palästinenser, weil er sehr unklare und verworrene Vorstellungen von den geographischen Verhältnissen Palästinas bekundet, sondern etwa ein Ägypter oder ein Kleinasiate. Conradys Behauptung, der griechische Text der Schrift sei nicht als Original anzusehen, sondern als Übersetzung eines verloren gegangenen hebräischen Urtextes[2], ermangelt durchaus einer genügenden Begründung. Insoweit die Erzählung sich auf biblischem Boden bewegt, liegen ihr die Berichte des Matthäus- und des Lukasevangeliums zu Grunde[3]. Hin und wieder scheint auch der Text des Johannesevangeliums einigen Einflufs auf die Darstellung geübt zu haben. Die Mitteilungen über das Leben Mariens vor ihrer Verlobung dürften ihrem ganzen Umfange nach auf Erfindung beruhen und allen geschichtlichen Wertes entbehren. Augenscheinlich hat der Verfasser die Verherrlichung der Gottesmutter sich zur Aufgabe gesetzt: dieselbe erscheint von der Geburt an, ja schon vor der Geburt der Sphäre der Alltäglichkeit entrückt und in den Glorienschein des Aufserordentlichen und Wunderbaren gehüllt.

Dank dieser Tendenz hat die Schrift in kirchlichen Kreisen weite Verbreitung gefunden und grofsen Einflufs erlangt. Tischendorf[4] schätzt die Zahl der noch erhaltenen Handschriften des griechischen Textes auf über fünfzig. Auch Übersetzungen und Bearbeitungen in syrischer, armenischer, slavischer, koptischer und arabischer Sprache sind auf uns gekommen. Eine lateinische Übersetzung ist auffallenderweise bisher nicht bekannt geworden; jüngere lateinische Apokryphen aber, das Buch De ortu beatae Mariae et infantia salvatoris, auch Evangelium Pseudo-Matthaei genannt, und das Buch De nativitate Mariae haben den Stoff des Protevangeliums vielfach wörtlich herübergenommen und den mittelalterlichen Marienleben vermittelt.

Die erste Ausgabe des griechischen Textes des Protevangeliums lieferte M. Neander, Basel 1564. Eine lateinische Übersetzung von der Hand

---

in dem Thomasevangelium und in der Himmelfahrt des Isaias s. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 777 ff.

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 598 ff., bestreitet die Benutzung der Schrift durch Justinus und läfst dieselbe „nicht lange vor Origenes" verfafst sein.

[2] L. Conrady in den Theol. Studien und Kritiken. Bd. LXII (1889). S. 737 ff.

[3] Nur Conrady hat den Mut gehabt, die Behauptung zu vertreten, das Protevangelium sei nicht eine sekundäre Kompilation aus Matthäus und Lukas, sondern vielmehr die von Matthäus und Lukas benutzte Quelle; s. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus' Göttingen 1900.

[4] Evangelia apocrypha. ed. 2. p. XIV.

G. Postels war schon zwölf Jahre früher von Th. Bibliander herausgegeben worden, Basel 1552. Weitere Ausgaben des griechischen Textes besorgten J. J. Grynäus, Basel 1569; J. A. Fabricius, Hamburg 1703; J. Jones, London 1726; A. Birch, Kopenhagen 1804. Thilo und Tischendorf versuchten auf Grund umfassenderer Handschriftenvergleichung den relativ ältesten Wortlaut des griechischen Textes herzustellen: Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. t. I. Lipsiae 1832. p. 159—273 (cf. Proleg. p. XLV—LXXIII); de Tischendorf, Evangelia apocrypha. ed. 2. Lipsiae 1876. p. 1—50 (cf. Proleg. p. XII—XXII). Eine Separatausgabe des Protevangeliums von C. A. Suckow, Breslau 1841, in 8°, hatte die Aufgabe der Texteskritik nicht zu fördern vermocht. Tischendorfs Ausgabe beruht auf 18 bezw. 19 Handschriften. Die älteste ist ein cod. Paris. Coisl. saec. IX, welcher jedoch nur ein kleines Bruchstück des Textes, c. 6, 3 ad 12, 2, enthält. Kürzlich hat B. P. Grenfell ein Papyrusfragment des Protevangeliums, c. 7, 2—10, 1, saec. V vel VI, veröffentlicht: An Alexandrian erotic fragment and other greek papyri, chiefly Ptolemaic. Oxford 1896. p. 13—19.

Ein Bruchstück einer syrischen Version des Protevangeliums, c. 17—25, veröffentlichte und übersetzte W Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament. London 1865. p. 3—7 des syrischen, p. 1—5 des englischen Textes, nach einem cod. Mus. Britann. saec. VI. Armenische Übersetzungen oder Bearbeitungen sind 1898 zu Venedig von den Mechitaristen herausgegeben worden; vgl. Vetter in der Litterarischen Rundschau, Jahrg. 1901, Sp. 258 f. Eine armenische Bearbeitung ward in englischer Übersetzung mitgeteilt von Fr. C. Conybeare in The American Journal of Theology, vol. I (1897), p. 424—442. Über slavische Versionen, Ausgaben und Handschriften, s. N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 909 f. J. V Jagić veröffentlichte 1898 in russischer Sprache „Kritische Bemerkungen zur slavischen Übersetzung zweier apokryphen Erzählungen“, nämlich des Protevangeliums und des Sendschreibens des Pilatus nach Rom; vgl. Krumbacher in der Byzantin. Zeitschrift. Bd. VIII (1899). S. 568 f. Über Handschriften einer koptischen und einer arabischen Version s. Thilo l. c. Proleg. p. LXVII—LXIX.

Nach der Ausgabe Thilos ward das Buch ins Deutsche übersetzt von K. Fr. Borberg, Bibliothek der neutestamentl. Apokryphen. Bd. I. Stuttgart 1841. S. 9—56, und von R. Clemens, Die geheimgehaltenen oder sog. apokryphischen Evangelien. Stuttgart 1850. Teil II. S. 3—55. Auf der Ausgabe Tischendorfs beruhen die deutsche Übersetzung bei F A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. 2. Aufl. Stuttgart 1886. S. 223—236, und die englische Übersetzung bei B. H. Cowper, The apocryphal gospels. 4. ed. London 1874. p. 1—26.

L. Conrady, Das Protevangelium Jacobi in neuer Beleuchtung: Theol. Studien und Kritiken. Bd. LXII (1889). S. 728—784. Zur Kritik dieser Abhandlung vgl. A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895. S. 50—54. Aufserdem s. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 774—780. Harnack a. a. O. I, 19—21; II, 1, 598—603. L. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Ein wissenschaftlicher Versuch. Göttingen 1900. 8° Vgl. zu dieser Schrift H. Holtzmann in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1901, Sp. 135—137.

9. Das Andreas-, das Barnabas- und das Bartholomäusevangelium. — Die sog. Gelasianische Dekretale De re-

cipiendis et non recipiendis libris führt unter den apokryphen Evangelien auch evangelia nomine Barnabae, nomine Bartholomaei apostoli, nomine Andreae apostoli auf[1]. Unter dem Andreasevangelium sind indessen wohl die später zu besprechenden Andreasakten verstanden. Jedenfalls hat Papst Innocenz I. diese Andreasakten im Auge, wenn er (in dem umlaufenden Texte seiner Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7)[2] von „apocrypha sub nomine Andreae" redet, und die „apocrypha quae sub nominibus apostolorum Andreae Iohannisque conscripta sunt" bei Augustinus (Contra adversarium legis et prophetarum 1, 20, 39) sind gleichfalls sonder Zweifel Andreas- und Johannesakten. Ein Andreasevangelium wird in der altkirchlichen Litteratur sonst nicht erwähnt.

Ein Barnabasevangelium, *εὐαγγέλιον κατὰ Βαρνάβα* [sic!], wird auch in einem etwa dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörenden griechischen Verzeichnisse der 60 kanonischen Bücher genannt[3]. Aus der Zeit vor der Gelasianischen Dekretale sind Spuren dieses Evangeliums nicht aufzuzeigen. Auch hat sich kein Fragment erhalten. Von Barnabasakten war oben bereits die Rede (§ 10, 7).

Eines evangelium iuxta Bartholomaeum gedenkt zuerst Hieronymus (Comm. in Matth. prol.). Später kehrt der Titel noch einmal bei Beda dem Ehrwürdigen wieder (Comm. in Luc. ad 1, 1 sqq.). Nach einer häufig ausgesprochenen Vermutung würde dieser Titel nur auf einem Mifsverständnisse beruhen und der Legende seinen Ursprung verdanken, dafs der Apostel Bartholomäus den hebräischen Urtext des Matthäusevangeliums nach Indien (d. h. dem südlichen Arabien) gebracht habe (Eus. Hist. eccl. 5, 10, 3; Hier. De vir. ill. c. 36)[4]. Befriedigen kann indessen eine solche Erklärung um so weniger, als auch noch anderweitige Zeugnisse für die Existenz eines Bartholomäusevangeliums einzutreten scheinen. Pseudo-Dionysius Areopagita (De myst. theol. c. 1, 3) citiert einen sonst nicht bekannten Ausspruch des hl. Bartholomäus (*ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι*), ohne freilich den Fundort dieses Ausspruches irgendwie anzudeuten. Epiphanius Monachus (De vita SS. Deiparae c. 25)[5] verweist bezüglich des Testamentes der allerseligsten Jungfrau auf einen Bericht des Apostels Bartholomäus (*ὡς ὁ ἀπόστολός φησι Βαρθολομαῖος*), welcher

---

[1] Siehe den Text bei A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae. t. I. Brunsbergae 1868. p. 462 sq.

[2] Der Text auch bei Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 245. Vgl. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. I. Braunschweig 1883. S. 85.

[3] Bei Zahn a. a. O. II, 292.

[4] So auch Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 5.

[5] Migne, PP. Gr. CXX, 213; Epiphanii monachi et presbyteri Edita et Inedita, cura A. Dressel, Paris. et Lips. 1843, p. 42.

sehr wohl in einem Bartholomäusevangelium gestanden haben könnte. Endlich hat Kardinal Mai gelegentlich hemerkt, die Vatikana besitze handschriftlich ein Fragment des Bartholomäusevangeliums [1], welches jedoch bisher noch nicht herausgegeben worden ist. Übrigens mag das eine oder andere dieser Zeugnisse auf die im 5. oder 6. Jahrhundert entstandenen, aber auch nicht genauer bekannten Bartholomäusakten zu beziehen sein [2].

10. Die Anfänge der Pilatus-Litteratur. — Die in den kanonischen Evangelien niedergelegte Leidensgeschichte des Herrn ist sehr häufig zum Gegenstande besonderer, sagenhafter und tendenziöser Bearbeitungen gemacht worden. Den Mittelpunkt dieser Litteratur bildet Pilatus als der Vertreter der römischen Obrigkeit an der Wiege des Christentums. Pilatus selbst soll Zeugnis für den göttlichen Ursprung des Christentums ablegen, ein Gedanke, welcher sich ja auch in der Darstellung des Petrusevangeliums wirksam zeigte (Abs. 5).

Möglicherweise ist eine derartige Pilatusschrift schon dem hl. Justinus Martyr bekannt gewesen. Er erlaubt sich in seiner ersten Apologie die römischen Kaiser sowohl bezüglich des Kreuzestodes des Herrn als auch bezüglich seiner Wunderthaten auf die Akten des Prozesses unter Pilatus zu verweisen (*δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων*, Apol. 1, 35; ganz ebenso c. 48; vgl. auch c. 38). Vielleicht hat er eine bestimmte, in der Öffentlichkeit umlaufende Darstellung der Prozeſsverhandlungen im Auge, von welcher anzunehmen sein würde, daſs sie von christlicher Hand zu apologetischen Zwecken verfaſst war [3]. Entschieden wahrscheinlicher aber ist es, daſs die Äuſserungen Justins nur von der Voraussetzung eingegeben sind, es seien, römischem Brauche entsprechend, Akten des Prozesses des Herrn mitsamt einer Schilderung seiner Thätigkeit im kaiserlichen Archive zu Rom hinterlegt gewesen [4]. Kurz vorher beruft sich Justinus bezüglich der Geburt des Herrn zu Bethlehem mit derselben Wendung auf Tabellen des Census unter Quirinius (*μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου*, Apol. 1, 34), Tabellen, welche wohl nur in der Einbildung Justins existiert haben, jedenfalls aber nicht von Justin eingesehen worden sind. Ganz

---

[1] Evangelii apocryphi secundum Bartholomaeum fragmentum quoddam est apud nos in mss. Mai, Nova Patr. Bibl. t. VII. Romae 1854. pars 3. p. 117.

[2] Die neuere Litteratur zu diesen Bartholomäusakten verzeichnet A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. I. Freib. i. Br. 1900. S. 166 f.

[3] So auch H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin 1893. S. 176 f.

[4] So namentlich R. A. Lipsius, Die Pilatusakten. Kiel 1871. 1886. S. 18 f. Ebenso Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 609 ff.

ähnlich dürfte es sich mit den sonst völlig unbezeugten Akten verhalten. Die sog. Acta oder Gesta Pilati (auch Evangelium Nicodemi genannt), welche das Verhör Jesu vor Pilatus, seine Verurteilung und Kreuzigung und seine Auferstehung erzählen, sind, wie Lipsius[1] nachwies, erst etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden.

Tertullian gedenkt eines Berichtes des Pilatus an Kaiser Tiberius über Christus und glaubt auf Grund dieses Berichtes Pilatus als Anhänger des Christentums bezeichnen zu dürfen. Eine Skizze der Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn beschliefst Tertullian (Apol. c. 21) mit den Worten: Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit. Anderswo (Apol. c. 5) weifs Tertullian noch mitzuteilen, dafs Kaiser Tiberius den erhaltenen Bericht dem römischem Senate unterbreitet habe und trotz der ablehnenden Haltung des Senates bei seinem günstigen Urteile über die Christen verblieben und gegen die Ankläger derselben mit Strafandrohungen vorgegangen sei. Dafs Tertullian ein Schriftstück unter des Pilatus Namen in Händen gehabt oder doch selbst gekannt hat, möchte ich nicht bezweifeln[2]. Ob dieses Schriftstück in irgend welcher Form noch vorliegt, mufs dahingestellt bleiben. Unter dem Titel eines Berichtes des Pilatus an den Kaiser sind verschiedene Dokumente überliefert, deren Inhalt den Andeutungen Tertullians bald mehr, bald weniger entsprechen würde. Als das älteste Stück dieser Art betrachtet Lipsius wohl mit Recht jenen Brief des Pilatus an Kaiser Klaudius, welcher den leider nicht sicher zu datierenden Akten des Petrus und des Paulus (§ 32, 5) einverleibt ist[3]. Abgesehen von der Adresse, würde dieser Brief den auf Grund der Angaben Tertullians zu stellenden Anforderungen durchaus gerecht werden, indem derselbe gleichfalls von den Wunderthaten Jesu, seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung handelt, die Bosheit der Juden an den Pranger stellt und den Kaiser vor den Lügenreden der Juden warnt. Doch bleibt die Identität dieses Briefes oder einer älteren Grundschrift mit dem von Tertullian bezeugten Berichte immer nur eine Möglichkeit[4].

---

[1] In der vorhin genannten Schrift.

[2] Harnack a. a. O. II, 1, 604 ff. trägt kein Bedenken, zu behaupten, Tertullian habe lediglich aus den vorhin angeführten Stellen bei Justinus das Vorhandensein eines solchen Schriftstücks erschlossen.

[3] Siehe Lipsius a. a. O. S. 17 f. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 1. Braunschweig 1887. S. 365. Inzwischen hat Lipsius selbst die Akten des Petrus und des Paulus von neuem herausgegeben in den Acta apostolorum apocrypha. Ediderunt Lipsius et Bonnet. Pars I. Lipsiae 1891. p. 118—222.

[4] Nach Harnack a. a. O. II, 1, 607 ff. soll dieser Brief vielmehr erst aus Anlafs und nach Mafsgabe der Worte Tertullians (Apol. c. 21) verfafst sein.

Über die Pilatus-Litteratur im allgemeinen s. R. A. Lipsius, Die Pilatusakten kritisch untersucht. Kiel 1871. 4°; 2. Ausg. 1886. Vgl. H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin 1893. S. 175 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 21—24; II, 1, 603—612. Die Acta oder Gesta Pilati, die Anaphora Pilati, Paradosis Pilati und andere Schriften werden später noch zu besprechen sein. Aus Vorarbeiten für eine neue Ausgabe dieser Schriften — die Pilatuslegende ist verwandt mit der Veronikalegende — erwuchs das Werk „Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende" von E. v. Dobschütz, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen u. s. f. XVIII, N. F. III). In umsichtiger und gründlicher Weise erörtert v. Dobschütz ein kolossales, von Homer bis ins 17 Jahrhundert reichendes Quellenmaterial. Die seltsame Hypothese Rendel Harris', die Pilatusakten des 4. Jahrhunderts seien die Prosabearbeitung eines altchristlichen Evangeliums in Homerversen (J. Rendel Harris, The Homeric Centones and the Acts of Pilate. London 1898. 8°), hat v. Dobschütz mit Recht gänzlich abgelehnt; s. Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1899, Sp. 333—335.

§ 32. Apokryphe Apostelgeschichten.

(1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. 2. Die Akten des Petrus. 3. Die Akten des Paulus. 4. Die Akten des Paulus und der Thekla. 5. Die Akten des Petrus und des Paulus. 6. Die Akten des Andreas. 7. Die Akten des Johannes. 8. Die Akten des Thomas. 9. Die Akten des Philippus. 10. Die Akten des Matthäus. 11. Die Thaddäuslegende.)

1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. — Klemens von Alexandrien führt zu wiederholtenmalen Worte eines Buches an, welches den Titel trug: *Πέτρου κήρυγμα*[1]. Ohne sich über die Autorität und die Herkunft dieses Buches näher auszusprechen, behandelt Klemens dasselbe als eine durchaus glaubwürdige Quelle der Lehre des Apostelfürsten. In derselben Weise und mit der gleichen Hochachtung hat, wie wir von Origenes (Comm. in Ioan. t. 13, 17)[2] erfahren, auch schon der Gnostiker Herakleon, etwa 160—170, in einer nicht auf uns gekommenen Schrift das *Πέτρου κήρυγμα* angezogen und verwertet. Origenes glaubte vorsichtiger sein zu müssen. Er lehnt es zwar ab, in eine umständliche Untersuchung darüber einzutreten, ob das Buch echt oder unecht oder gemischten Charakters sei (*μικτόν*, wohl soviel als mit unechten oder häretischen Zusätzen versehen), will auch die Möglichkeit der Echtheit nicht in Abrede ziehen, stellt aber dieser Möglichkeit als mindestens gleichberechtigt

---

[1] Clem. Alex. Strom. 1, 29, 182; 2, 15, 68; 6, 5, 39. 42. 6, 48. 15, 128; Eclog. proph. 58. Anderswo citiert Klemens Stellen des Buches, ohne Nennung des Titels, als Worte Petri. Siehe die Sammlung der Citate bei E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht. Leipzig 1893. S. 18 ff.; vgl. S. 8 ff.

[2] Bei Migne, PP Gr. XIV, 424 sqq. Zur Kritik der Stelle vgl. A. E. Brooke, The fragments of Heracleon. Cambridge 1891. (Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, I, 4.) p. 78 sq.; cf. p. 30.

die Annahme völliger Unechtheit gegenüber. Eusebius (Hist. eccl. 3, 3, 2) hat das Buch mit Entschiedenheit als apokryph verworfen, und in der Folge wird die „Predigt des Petrus“ unter diesem Titel wenigstens nur noch bei solchen Schriftstellern erwähnt, welche aus Eusebius schöpfen, wie bei Hieronymus (De vir. ill. c. 1: praedicationis, sc. Petri, liber). Wahrscheinlich ist indessen die in den Sacra parallela des hl. Johannes von Damaskus auftretende *Πέτρου διδασκαλία* oder *διδασκαλία Πέτρου*[1] nichts anderes gewesen als die Predigt des Petrus. Die Bezeichnung *Πέτρου διδασκαλία* hat vielleicht schon Origenes an einer jetzt freilich nur noch lateinisch vorliegenden Stelle (De princ. praef. n. 8) gebraucht. Unter der hier genannten Petri doctrina ist vermutlich die Predigt des Petrus verstanden, und Petri doctrina mag im Griechischen *Πέτρου διδασκαλία* gelautet haben.

Ein greifbares Bild der zu Grunde gegangenen Schrift läſst sich den dürftigen und zusammenhanglosen Resten nicht mehr entnehmen. Wie es scheint, hat dieselbe von Petrus selbst niedergeschrieben sein wollen und nicht etwa einen von anderer Hand verfaſsten Bericht über die Predigt des Petrus dargeboten. Den Inhalt aber bildete wohl nicht ein einzelner Lehrvortrag des Apostelfürsten, sondern eine Reihe von Predigten, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten worden sein sollten. Dem Singular *κήρυγμα* eignet fast regelmäſsig kollektiver Sinn[2], und ähnlich verhält es sich mit dem Worte *διδασκαλία*. Die Texte der Predigten endlich werden durch einen Faden historischer Erzählung verbunden gewesen sein, und diese Erzählung wird die Missionsreisen des Predigers zum Gegenstande gehabt haben. Die Predigt des Petrus hätte demnach einen nach Analogie der kanonischen Apostelgeschichte angelegten Bericht über die Missionsthätigkeit des hl. Petrus dargestellt.

In den erhaltenen Fragmenten erscheint Petrus vorwiegend als Heidenmissionär. Er beruft sich auf einen Auftrag des Herrn an die Apostel: „Nach zwölf Jahren (aber) zieht in die Welt hinaus, damit nicht jemand sage: wir haben es nicht gehört“ (Clem. Al. Strom. 6, 5, 43). Der Mahnung, den wahren Gott nicht nach Weise der Heiden zu verehren, läſst er die Worte folgen: „Verehrt ihn aber auch nicht nach Weise der Juden; denn auch diese, wenngleich sie allein den wahren Gott zu kennen meinen, sind unverständig, indem sie Engeln und Erzengeln, Monat und Mond dienen, und wenn der Mond nicht scheint, den sog. ersten Sabbat nicht feiern noch auch Neu-

[1] Bei Migne, PP. Gr. XCV, 1157. 1461. Über die in den Handschriften schwankende Aufschrift der zwei Citate s. v. Dobschütz a. a. O. S. 106 ff.; K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Leipzig 1899. S. 234.

[2] Vgl. etwa aus dem Neuen Testamente 1 Kor. 2, 4 (*ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου*) und 15, 14 (*τὸ κήρυγμα ἡμῶν*).

mond feiern noch die ungesäuerten Brote noch das (Pfingst-) Fest noch den grofsen (Versöhnungs-) Tag" (Clem. l. c. 6, 5, 41).

Aus dem Mangel an Spuren häretischer Sonderlehren in den überlieferten Bruchstücken darf wohl auf katholischen Ursprung des Buches geschlossen werden. Vielleicht ist es die Äufserung des hl. Petrus über ein seinen Tod überdauerndes Denkmal seiner apostolischen Predigt (2 Petr. 1, 15) gewesen, welche den Anstofs zur Abfassung gab. Mag auch dieses Denkmal unzweifelhaft in dem zweiten Petrusbriefe selbst zu erkennen sein, so ist doch die Ansicht, der Apostel spreche von einer andern, später erst abzufassenden Schrift, auch heute noch nicht völlig ausgestorben. Bei Bestimmung der Abfassungszeit des Buches mufs als terminus a quo der Tod des hl. Petrus, als terminus ad quem die Mitte des 2. Jahrhunderts gelten[1]. v. Dobschütz und Hilgenfeld haben die Entstehung des Buches übereinstimmend in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts verlegt[2]. Als mutmafsliches Vaterland bezeichnete v. Dobschütz Ägypten, Hilgenfeld Griechenland[3].

Eine „Predigt des Paulus", Pauli praedicatio, ist einzig und allein durch die den Werken Cyprians beigegebene und aus Cyprians Zeit stammende Schrift De rebaptismate bezeugt. Laut dieser Schrift (c. 17)[4] enthielt die Predigt des Paulus eine Reihe abgeschmackter und schmählicher Erdichtungen, darunter die durchaus schriftwidrigen Behauptungen, Christus habe sich eigener Sünden angeklagt und sei fast gegen seinen Willen durch seine Mutter Maria zum Empfang der Johannestaufe gedrängt worden, bei der Taufe Christi sei Feuer über dem Wasser erschienen, Petrus und Paulus hätten sich erst in Rom kennen gelernt.

Manche Forscher, in neuester Zeit namentlich Hilgenfeld, haben die Predigt des Paulus mit der Predigt des Petrus identifizieren bezw. zu einer einzigen Schrift verschmelzen wollen: neben Petrus sei auch Paulus als Prediger eingeführt worden und der ursprüngliche Titel habe wahrscheinlich *Πέτρου καὶ Παύλου κήρυγμα* gelautet. Diese Ver-

---

[1] Die Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit Herakleons, welcher die Predigt des Petrus, wie vorhin bemerkt, bereits citiert hat, ist allerdings nicht genau zu bestimmen. Es kommt jedoch hinzu, dafs auch Aristides von Athen in seiner an Antoninus Pius (138—161) gerichteten Apologie die Predigt des Petrus zwar nicht namentlich anführt, aber sehr wahrscheinlich stillschweigend benutzt. Siehe oben § 16, 2, S. 180. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob auch schon bei Ignatius von Antiochien (Smyrn. 3, 2) eine Spur der Predigt des Petrus vorliegt; wahrscheinlich schöpft Ignatius sein apokryphes Citat aus dem Hebräerevangelium. S. § 31, 2, S. 382.

[2] v. Dobschütz a. a. O. S. 67; Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissensch. Theol., Jahrg. 1893, Bd. II, S. 541.

[3] v. Dobschütz a. a. O. S. 73; Hilgenfeld a. a. O. S. 541.

[4] S. Cypr. opp. ed. Hartel III, 90.

mutung ruht auf sehr hinfälligen Stützen [1]. In den Fragmenten der Predigt des Petrus findet sich auch nicht der leiseste Anklang an einen jener Sätze der Predigt des Paulus. Allem Anscheine nach sind unter der Predigt des Paulus die „Akten des Paulus" (Abs. 3) zu verstehen.

Die Überbleibsel der Predigt des Petrus und der Predigt des Paulus sind gesammelt und geordnet bei A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 51—65. Eine ausführliche Erörterung der einzelnen Fragmente giebt E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht. Leipzig 1893. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. XI, 1.) Vgl. dazu Hilgenfeld, Das Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου): Zeitschr. f. wissensch. Theol., Jahrg. 1893, Bd. II. S. 518—541. Siehe auch Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 820—832; vgl. 879. 881—885. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 25—28. 29 (vgl. Preuschen ebd. 129); II, 1, 472—474. Preuschen, Antilegomena S. 52—54. 143—145.

Die Πέτρου κηρύγματα, welche den sog. Klementinen zu Grunde liegen wollen, haben mit der in Rede stehenden Predigt des Petrus nur den Namen gemein. Siehe vorhin § 28, 3, S. 360.

Die syrische „Lehre des Simon Kephas in der Stadt Rom", welche W Cureton, Ancient Syriac Documents. London 1864. 4°, herausgab (p. 35—41 des syrischen Textes) und ins Englische übersetzte (p. 35—41 des englischen Textes), enthält eine Predigt über die Gottheit Christi nebst Mitteilungen über die Missionsthätigkeit und das Martyrium des hl. Petrus und ist jedenfalls erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden. Siehe Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 1. Braunschweig 1887. S. 206 f.

2. Die Akten des Petrus. — Die Akten (*πράξεις*) des Petrus sind in ihrer ursprünglichen Gestalt eine ausführliche Erzählung über die Thaten und Leiden des Apostelfürsten gewesen, welche sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von gnostischer Hand geschrieben war. Ansehnliche Überreste des Werkes haben sich bis auf unsere Tage gerettet und sind 1891 durch Lipsius allgemein zugänglich gemacht worden. Ein Bruchstück des griechischen Originaltextes hat sich in dem *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* erhalten, von welchem bisher zwei vielfach von einander abweichende Handschriften bekannt wurden (ein codex Patmius saec. IX und ein codex Batopedianus saec. X/XI). Eben dieses Stück liegt auch in einer durch rhetorische Zuthaten erweiterten lateinischen Übersetzung unter dem Titel Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo con-

[1] Man beruft sich auf das Citat bei Klemens von Alexandrien, Strom. 6, 5, 42: *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος* (indem man *πρός* = *ἐν* fafst, während es soviel als „neben", „aufser" ist), und auf die Angabe bei Lactantius, Div. Instit. 4, 21, 2: Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit Das von Klemens angeführte Pauluswort ist vielleicht den Paulusakten (Abs. 3) entnommen und die von Laktantius angezogene Schrift mag auch in den Paulusakten zu suchen sein.

scriptum vor und ist aufserdem in altslavischer, koptischer (sahidischer), in arabischer und in äthiopischer Bearbeitung nachgewiesen worden. Ohne Zweifel hat dieser Bericht über das Martyrium des hl. Petrus den Schlufs der Akten gebildet. Aber auch der frühere Teil des Werkes ist nicht gänzlich zu Grunde gegangen. Die jüngere der beiden griechischen Handschriften bietet aufser dem Berichte über das Martyrium auch einige Seiten der vorangegangenen Erzählung, und ein gröfserer, früher anhebender Abschnitt dieser Erzählung mitsamt dem Berichte über das Martyrium ist in einer alten und recht ungelenken und ungeschlachten lateinischen Übersetzung mit der Aufschrift Actus Petri cum Simone ans Licht gezogen worden (aus einem codex Vercellensis saec. VII)[1]

Diese Actus Petri cum Simone, welche nach dem Gesagten den beträchtlichsten Rest der einstigen Petrusakten darstellen, beginnen mit dem Abschiede des nach Spanien reisenden Apostels Paulus von den Christen zu Rom. Schon wenige Tage nach der Abreise des hl. Paulus entsteht in der römischen Christengemeinde, aus Anlafs der Zauberkünste des in Rom weilenden Simon Magus, grofse Aufregung und Verwirrung, und auf Weisung des Herrn eilt Petrus von Jerusalem, wo er sich zwölf Jahre lang aufgehalten hatte[2], nach Rom. Dort mahnt er zur Standhaftigkeit im Glauben, bekräftigt sein Wort durch die unglaublichsten Wunder und geht namentlich auch aus verschiedenen Wunderwettkämpfen mit Simon Magus als glorreicher Sieger hervor. Schliefslich erklärt Simon den Römern, er werde zum Erweise seiner Wundermacht am nächsten Tage zu seinem Vater gen Himmel fahren. Er schwingt sich auch wirklich in die Lüfte, stürzt dann aber auf das Gebet des hl. Petrus hin zu Boden und bricht sein Bein in drei Stücke. Auf einer Bahre wird er von Rom nach Aricia und einige Tage später nach Terracina verbracht, woselbst er seinen Geist aushaucht[3]. An diese Erzählung über das Ende des

[1] Lipsius versuchte es wahrscheinlich zu machen, dafs das griechische μαρτύριον eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen, und zwar aus derjenigen lateinischen Übersetzung sei, welche in den Actus Petri cum Simone sich teilweise erhalten hat; s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. s. w. II, 1, 119 ff.; cf. Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Proleg. p. XVII. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dafs das μαρτύριον als Fragment des griechischen Originaltextes gelten mufs, desselben Textes, welcher die Vorlage der beiden lateinischen Übersetzungen, Martyrium und Actus, bildete; s. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons II, 2, 834 ff.

[2] Adimpletis duodecim annis, Actus Petri c. 5 (Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. I, 49). Zu dieser Zeitangabe vgl. das vorhin, Abs. 1, S. 412, aus der Predigt des Petrus angeführte Wort des Herrn an die Apostel.

[3] Eine sehr eingehende Inhaltsangabe der Actus Petri cum Simone bis zu dieser Stelle bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. s. w. II, 1, 174 bis 193.

Magiers reiht sich sofort der Bericht über das Martyrium des hl. Petrus an. Petrus predigt mit grofsem Erfolge von der Keuschheit und veranlafst viele römische Frauen, den ehelichen Umgang mit ihren Männern abzubrechen. Die Männer schwören dem Apostel Rache, und auf die inständigen Bitten seiner Freunde hin will Petrus aus Rom fliehen. Am Thore der Stadt begegnet ihm der Herr. Petrus fragt: „Herr, wo gehst du hin?" und erhält die Antwort: „Ich gehe nach Rom, mich kreuzigen zu lassen." Petrus versteht diesen Wink, kehrt entschlossen um und wird nun von dem Stadtpräfekten Agrippa, welchem er vier Konkubinen abwendig gemacht hatte, wegen Atheismus (*ἐπ' αἰτίᾳ ἀθεότητος*) zum Kreuzestode verurteilt. Er treibt selbst die Henker zur Eile an und bittet sie, ihn mit dem Kopfe nach unten zu kreuzigen. In seiner letzten Stunde offenbart er noch das Geheimnis der gesamten Natur (*τῆς ἁπάσης φύσεως τὸ μυστήριον*), indem er in längerer Rede die Symbolik des Kreuzes, sowie der umgekehrten und der aufrechten Kreuzigung entwickelt. Kaiser Nero wird durch die Nachricht von der erfolgten Kreuzigung des Apostels in grofsen Zorn versetzt, weil er dem Toten noch weit ärgere Qualen zugedacht hatte. Durch eine nächtliche Vision aber wird er so eingeschüchtert, dafs er die Christen fürderhin in Ruhe läfst[1]

Wie in jener Rede über die Symbolik des Kreuzes, so kommt auch an manchen andern Stellen der gnostische Charakter des Werkes deutlich zum Ausdruck. Die auf uns gekommenen Bruchstücke werden zwar wohl sämtlich einer katholischen Censur unterstellt worden sein, welche wenigstens die gröbsten Anstöfse beseitigte. Es wird aber auch jetzt noch dem Doketismus das Wort geredet[2], es wird jeder, auch der eheliche, Geschlechtsverkehr verpönt[3], und als Elemente des eucharistischen Opfers werden Brot und Wasser genannt[4]. Dazu kommen auffällige Berührungen mit andern gnostischen Schriften, insbesondere den gnostischen Johannesakten, sowie mehrfache Berufungen auf Apokryphen, namentliche solche, welche nachweislich in gnostischen Kreisen verbreitet waren[5]. Es existiert auch noch eine gnostische *πρᾶξις Πέτρου* in koptischer Sprache, wenngleich sie freilich vorläufig nicht mit Sicherheit als Fragment der Petrusakten bezeichnet werden kann (vgl. § 27, 5).

---

[1] Vgl. die Inhaltsskizze des Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum bei Lipsius a. a. O. II, 1, 91—93.

[2] Actus Petri c. 20 von Christus: manducavit et bibit propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens, baiulavit (plagas?) et improperia passus est propter nos, mortuus est et resurrexit nostri causa.

[3] Das Martyrium des Apostels wird, wie bemerkt, auf den Eindruck zurückgeführt, welchen seine Predigt vom enthaltsamen Leben auf römische Frauen machte.

[4] Actus Petri c. 2: Obtulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua.

[5] Näheres bei Lipsius a. a. O. II, 1, 265—270.

Ist nun mit dem gnostischen Ursprunge des Werkes[1] zugleich auch schon das hohe Alter desselben erwiesen, so bleibt doch die genauere Ermittlung der Entstehungszeit mit eigentümlichen Schwierigkeiten verknüpft. Es fehlen die Mittel, zu entscheiden, ob und inwieweit die von Kirchenschriftstellern der ältesten Zeit gelegentlich angeführten Züge aus dem Leben des Apostelfürsten den in Rede stehenden Akten entlehnt sind oder nicht. Allgemein anerkannt wird, dafs Kommodian um 250 diese Akten benutzt hat[2], wenngleich auch er seine Quelle nicht nennt. Erst Eusebius vielmehr führt das Werk mit Namen an (*πράξεις Πέτρου*, Hist. eccl. 3, 3, 2) und bezeichnet es als ein Erzeugnis ketzerischen Geistes (vgl. Hier. De vir. ill. c. 1). Lipsius und Zahn berechnen die Abfassungszeit auf die Jahre 160 bis 170 und identifizieren den Verfasser, auf Grund der Ähnlichkeit des Gedankens wie des Ausdrucks, mit dem Verfasser der gnostischen Johannesakten (Abs. 7). Eine äufsere Stütze für diese Identifizierung bietet das Zeugnis des Papstes Innocenz I. (Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7), laut welchem die Petrusakten und die Johannesakten von dem früher genannten Leucius (§ 30, 3) verfafst sind. James hat neue innere Gründe für die einheitliche Herkunft dieser beiden Akten beigebracht[3]. Der Bischof Linus, von welchem das martyrium beati Petri apostoli herrühren will, ist ohne Zweifel der erste Nachfolger des hl. Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle (Iren. Adv. haer. 3, 3, 3). In Wahrheit mag diese lateinische Bearbeitung etwa im 6. Jahrhundert zu Rom entstanden sein.

Die Fragmente der Petrusakten sind von Lipsius herausgegeben worden in den Acta apostolorum apocrypha. Ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars I. Lipsiae 1891. p. 78—102: μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου (nach den beiden im Text genannten Handschriften, mit Benutzung der altslavischen und der koptischen Übersetzung); p. 1—22: martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum (auf Grund reichen handschriftlichen Materials); p. 45—103: actus Petri cum Simone (nach dem cod. Vercellensis saec. VII). Diese actus erschienen hier zum erstenmal. Über einige frühere, durchaus unbrauchbare Ausgaben des lateinischen martyrium berichtet Lipsius,

---

[1] Im Widerspruch mit Lipsius und Zahn vindiziert Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 553 ff.) den Petrusakten einen „katholischen Charakter"

[2] Ausschlaggebend ist der Vers über den im Auftrage des hl. Petrus zu Simon Magus redenden Hund bei Kommodian, Carm. apolog. 626 (ed. Dombart). Dieser Vers entspricht ganz genau der Erzählung der actus Petri c. 9.

[3] Über die Zeit und die Persönlichkeit des Verfassers der Petrusakten siehe Lipsius a. a. O. II, 1, 271 ff.; Zahn a. a. O. II, 2, 840 f. 860 f. — Harnack will die Petrusakten in die Mitte des 3. Jahrhunderts verweisen (a. a. O. II, 1, 553 ff.) und abhängig sein lassen von den Paulusakten (Texte und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 3 [1900], 100 ff.). — James glaubt, die Identität des Verfassers der Petrusakten mit dem Verfasser der gnostischen Johannesakten des 2. Jahrhunderts aus inneren Gründen bis zur Evidenz sicherstellen zu können (James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. xxiv sqq.).

Proleg. p. XIV—XVI. Das griechische μαρτύριον hatte Lipsius nach dem cod. Patmius saec. IX auch schon in den Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XII (1886). S. 86 ff. veröffentlicht; vgl. S. 175 f. Über Handschriften und Ausgaben der altslavischen, der koptischen, der arabischen und der äthiopischen Version des Martyriums s. Lipsius, Proleg. p. LIV sq. Über eine aus dem Koptischen geflossene (?) syrische Version s. J. Guidi in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Bd. XLVI (1892). S. 746.

Über die Petrusakten handeln R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 1. Braunschweig 1887. S. 85 bis 284; Ergänzungsheft. 1890. S. 34—47. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 832—855. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 131—134 (Preuschen); II, 1, 549—560. Vgl. auch Harnack, Zu den Acta Pauli: Texte und Untersuchungen u. s. f. XX, N. F. V, 3 (1900), S. 100—106. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. XXIV—XXVIII: The Acts of John and the Acts of Peter.

Die in den sog. Klementinen niedergelegten Legenden über das Leben des hl. Petrus, bei Photius (Bibl. cod. 112—113; Migne, PP. Gr. CIII, 388) αἱ λεγόμεναι τοῦ ἀποστόλου Πέτρου πράξεις genannt, stehen, wie es scheint, in keinem Zusammenhang mit den Petrusakten. — Die von P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum. t. I. Parisiis 1890. p. 1—33, herausgegebene syrische „Geschichte des Simon Kephas, des Hauptes der Apostel", bietet Auszüge aus den pseudoklementinischen Rekognitionen und der syrischen „Lehre des Simon Kephas in der Stadt Rom" (Abs. 1 zum Schlufs) sowie den wesentlichen Inhalt der actus Petri cum Simone; s. Guidi in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Bd. XLVI (1892). S. 744—746.

3. Die Akten des Paulus. — Etwa um dieselbe Zeit, aus welcher die gnostischen Akten des Petrus stammen, sind von katholischer Seite Akten (πράξεις) des Paulus in Umlauf gesetzt worden. Bis vor kurzem pflegte man der Meinung zu sein, die Überlieferung dieser Paulusakten habe einen ganz ähnlichen Gang genommen wie diejenige der Petrusakten, das Ganze sei der Zeit zum Opfer gefallen und, abgesehen von unbedeutenden und mehrfach auch unsicheren anderweitigen Stücken, sei nur der Schlufsabschnitt des Werkes, das Martyrium des hl. Paulus, erhalten geblieben, dank der alten Gewohnheit, die Martyrien an den Gedächtnistagen der Heiligen beim Gottesdienste vorzulesen. Dieses Martyrium aber konnte nur als ein verhältnismäfsig sehr geringfügiger Bruchteil der Paulusakten gelten, weil der Umfang dieser Akten in dem sog. Catalogus Claromontanus, einem um 300 entworfenen Verzeichnisse der biblischen Schriften, auf 3560 Verse oder Zeilen und in der dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebenen Stichometrie auf 3600 Stichen oder Zeilen berechnet wurde[1]. Zahn[2] hatte freilich schon die Vermutung ausgesprochen, der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern habe ursprünglich keine selbständige

[1] Siehe die Texte bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, 159 und 300.

[2] A. a. O. II, 2, 878 ff.

Schrift, sondern nur einen Bestandteil der Paulusakten gebildet. Durch unerwartete Entdeckungen der jüngsten Zeit sollte über den anfänglichen Bestand der Paulusakten ein ganz neues Licht verbreitet werden. In einer von der Universität Heidelberg angekauften, wahrscheinlich in das 7 Jahrhundert zurückreichenden, inzwischen aber teilweise in kleine Fetzen zerfallenen Papyrushandschrift fand Schmidt[1] eine koptische Übersetzung der Paulusakten, und in dieser Übersetzung umfassen die Paulusakten aufser andern, teils schon bekannten, teils noch ganz unbekannten Episoden aus dem Leben des hl. Paulus auch den Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und auch die bisher ganz allgemein als selbständiges Schriftstück betrachteten Akten des Paulus und der Thekla. Die graphische und innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Stücke ist nicht zu bestreiten, und die koptische Übersetzung gestattet einen sicheren Rückschlufs auf ihre griechische Vorlage. Harnack hat alsbald die Beweisführung Schmidts nachgeprüft und als richtig befunden und nicht lange nachher auch ein äufseres Zeugnis beibringen können[2], welches Schmidts These über den ursprünglichen Umfang der Paulusakten gegen jeden Zweifel sicherstellte. Dasselbe mufste weit hergeholt werden, aus einem Schriftchen unter dem Namen Cyprians von Karthago, „Gastmahl", Caena, betitelt[3]. Es war aber um so lehrreicher und dankenswerter. Dieses „Gastmahl", welches aus dem 5. Jahrhundert stammen mag, ist ein Cento oder Flickwerk, und zwar ein Flickwerk aus biblischen Lappen, zusammengesetzt aus etwa 470 der Heiligen Schrift entlehnten Stückchen oder Sätzchen und dazu bestimmt, den biblischen Stoff dem Gedächtnisse einzuprägen. Einige 19 Sätzchen (Thecla super fenestram, Thecla flammeam [vestem], Ventrem aperuit Hermocrates, Panem petebat Hermocrates etc.) sind, wie Harnack mit Hilfe der Mitteilungen Schmidts über den koptischen Text feststellen konnte, aus den von dem Verfasser den biblischen Schriften zugezählten Paulusakten geschöpft. Der Verfasser benutzte diese Akten in einer lateinischen Übersetzung, welche dem Umfange nach sich mit der koptischen Übersetzung gedeckt haben mufs. Damit ist der abschliefsende Beweis dafür erbracht, dafs die Stücke des koptischen Textes wirklich zusammengehören und die alten Paulusakten darstellen. Schmidt hofft wenigstens einen beträchtlichen Teil des koptischen Textes entziffern und veröffentlichen zu können.

---

[1] In den Neuen Heidelberger Jahrbüchern. Bd. VII (1897). S. 117 ff.

[2] In den Texten und Untersuchungen u. s. f. XIX, N. F. IV, 3 b (1899).

[3] Hartel hat diesem Gastmahl als einem „libello ineptissimo" die Aufnahme in seine Cyprian-Ausgabe versagt (S. Cypr. opp., ed. Hartel, pars III. praef. p. LIX). Migne, PP. Lat. IV. 925—932 giebt das Gastmahl nach der Mauriner-Ausgabe Cyprians. Einen Abdruck eben dieser Ausgabe hat auch Harnack seiner vorhin citierten Studie beigegeben.

Sind die Akten des Paulus und der Thekla ein Bestandteil der Paulusakten gewesen, so darf und mufs eine interessante Mitteilung Tertullians, welche bisher auf die ersteren Akten bezogen wurde, auf die letzteren angewendet werden. „Wenn nun diejenigen", schreibt Tertullian (De bapt. c. 17), „welche die fälschlich mit dem Namen des Paulus versehenen Schriften (Pauli perperam inscripta) lesen, mit Berufung auf das Beispiel der Thekla den Weibern das Recht zusprechen, zu lehren und zu taufen, so mögen sie wissen, dafs in Asien der Presbyter, welcher jene Schrift angefertigt hat (eam scripturam construxit) ., seines Amtes entsetzt worden ist, nachdem er überführt worden war und eingestanden hatte, dafs er das aus Liebe zu Paulus gethan habe." Die Akten des Paulus und der Thekla lassen Thekla fast wie einen Missionar predigen (c. 39. 41. 43) und sich selbst taufen (c. 34). Der Verfasser dieser Akten und der Paulusakten überhaupt war sonach ein kleinasiatischer Presbyter und schwärmerischer Verehrer des hl. Paulus [1]. Hieronymus (De vir. ill. c. 7) wiederholt die Mitteilung Tertullians, fügt aber überraschenderweise bei, das Gericht über den asiatischen Presbyter habe vor dem Apostel Johannes (apud Iohannem) stattgefunden. Zur Erklärung dieses Zusatzes ist nicht selten vermutet worden, Hieronymus habe aus der verloren gegangenen griechischen Schrift Tertullians über die Taufe (vgl. Tert. De bapt. c. 15) geschöpft und dort eine eingehendere Darstellung des fraglichen Vorfalles, insbesondere auch eine Notiz über die Beteiligung des hl. Johannes, gefunden. Viel näher liegt die Annahme, dafs Hieronymus die noch vorhandene lateinische Schrift Tertullians benutzt und sich, wie in manchen andern Fällen, eine kleine Erweiterung der Aussage seiner Quelle erlaubt hat [2]. Sollte seine Meldung aus Tertullian stammen und Berücksichtigung verdienen, so müfsten die Paulusakten spätestens zur Zeit Trajans (98 bis 117), unter welchem Johannes starb, entstanden sein. Aber auch im Hinblick auf die Entwicklungsgeschichte der Apokryphenlitteratur

---

[1] Zur Kritik und Erklärung der Worte Tertullians vgl. Zahn a. a. O. II, 2, 892 ff.

[2] Auch die andere Äufserung des hl. Hieronymus (a. a. O.): περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus, mufs insofern Befremden erregen, als von einem getauften Löwen in den Akten des Paulus und der Thekla überhaupt nicht die Rede ist. Möglich bleibt es vorläufig, dafs Hieronymus einen andern, zur Zeit noch nicht bekannten Abschnitt der Paulusakten im Auge hat. Andernfalls könnte nur ein Mifsverständnis obwalten, welches auf allzu flüchtige Lesung zurückzuführen wäre. Die Akten des Paulus und der Thekla erzählen von einer Löwin, welche Thekla die Füfse leckt (c. 28), und wiederum von einer Löwin, welche sich Thekla zu Füfsen legt und sie beschützt (c. 33). Siehe über die Äufserungen des hl. Hieronymus C. Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla. Leipzig 1877. S. 20 ff. Vgl. jedoch Zahn a. a. O. II, 2, 895 ff.

im allgemeinen dürfte es sich empfehlen, die Entstehung der Paulusakten nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen. Dafs sie jedoch dem 2. Jahrhundert, etwa dem dritten Viertel desselben, angehören, unterliegt keinem Zweifel. Als Tertullian die angeführten Worte schrieb, müssen die Akten in Afrika nicht blofs bekannt gewesen sein, sondern auch schon eine nicht geringe Autorität besessen haben. Vielleicht ist auch schon Klemens von Alexandrien (Strom. 6, 5, 42) in die Reihe der Zeugen der Paulusakten aufzunehmen[1], jedenfalls aber Hippolytus (Comm. in Dan. 3, 29, 4 ed. Bonwetsch)[2] und Origenes (*ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν*, Comm. in Ioan. t. 20, 12; in actibus Pauli, De princ. 1, 2, 3). Lipsius[3] hatte die Abfassungszeit der Akten nicht genauer zu bestimmen gewagt. Zahn[4] berechnete dieselbe auf die Jahre 150—180.

Die katholische Herkunft der Akten ist schon durch Tertullian verbürgt. Seiner Mitteilung ist zu entnehmen, dafs es ein katholischer Priester war, welcher die Akten verfafste, und dafs dieser Priester seine kirchliche Stellung aufgeben mufste, weil er geschichtliche Unwahrheiten verbreitet, nicht weil er unkirchliche Lehranschauungen vertreten hatte. Die übrigen Stimmen des Altertums befinden sich mit Tertullian in vollstem Einklange. In den erwähnten Citaten bei Origenes, und wohl auch schon in dem Hinweise bei Hippolytus, wird den Akten indirekt das Zeugnis der Rechtgläubigkeit ausgestellt. Dem übergrofsen Eifer des Verfassers der Schrift De rebaptismate freilich erschienen die Akten als ein häretisches Machwerk zur Bekämpfung der Gültigkeit der Ketzertaufe (ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber) — wenn anders, was zweifelhaft ist, die in der Schrift De rebaptismate angezogene Pauli praedicatio mit den Paulusakten identifiziert werden darf (vgl. Abs. 1). Eusebius hat die Paulusakten viel höher gewertet und weit günstiger beurteilt als die gnostischen Petrusakten, indem er sie zu den Antilegomena des Neuen Testamentes, d. h. zu den Schriften zählte, deren kanonische Dignität nicht ausreichend gesichert sei (Hist. eccl. 3, 3, 5. 25, 4). Wenn aber der Verfasser des pseudocyprianischen Gastmahles die Paulusakten wirklich den kanonischen Schriften gleichstellte, so hat er jedenfalls nicht im Sinne weiter Kreise gehandelt. Hieronymus hatte dieselben schon mit aller Entschiedenheit „inter apocryphas scripturas" verwiesen (De vir. ill. c. 7). Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern jedoch, welcher die Grundprinzipien des Gnostizismus bekämpft und insbesondere die

---

[1] Vgl. Abs. 1, S. 414, Anm. 1.

[2] Zu dieser Stelle bei Hippolytus vgl. G. N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede. Leipzig 1897. S. 27 f.

[3] Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1, 279 ff.

[4] A. a. O. II, 2, 891.

kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches verteidigt, hat allerdings bei Syrern und Armeniern jahrhundertelang eine Stelle in den Bibelhandschriften behauptet. Erst sehr späte Zeugen haben die Paulusakten mit andern apokryphen Apostellegenden gnostischen Ursprungs zusammengestellt oder auch geradezu als ein gnostisches Produkt bezeichnet[1]. Lipsius[2] wollte aus derartigen Zeugnissen folgern, es habe aufser den katholischen auch gnostische Paulusakten gegeben, und wollte weiterhin annehmen, das genannte Martyrium des hl. Paulus sei ein Rest der gnostischen Paulusakten, freilich nicht in seiner ursprünglichen Fassung, sondern in katholischer Überarbeitung. Diesen Aufstellungen konnte Zahn[3] mit leichter Mühe den Boden entziehen. Die Äufserungen jener späteren Autoren leiden an einer sehr leicht erklärlichen Ungenauigkeit bezw. Unrichtigkeit; entscheidend ist das Zeugnis des Altertums, welches wohl katholische, aber keine gnostischen Paulusakten kennt. Auch die von Lipsius[4] verfochtene These, der überlieferte Text der Akten des Paulus und der Thekla sei eine katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift, ist durchaus unbegründet. Die Existenz sowohl wie der gnostische Charakter der angeblichen Grundschrift ist gänzlich unerweisbar.

Nähere Aufklärung über die Abfassungszeit wie über den dogmatischen Standpunkt der Paulusakten ist wohl von der durch Schmidt in Aussicht gestellten Edition der koptischen Übersetzung zu erwarten. Jedenfalls aber wird diese Edition gröfsere Sicherheit über den Inhalt und die Anlage des Werkes bringen. Der Verfasser mufs sich enge an die kanonische Apostelgeschichte und die Briefe des hl. Paulus angeschlossen, auch interessante, und vielleicht wertvolle, aufserbiblische Überlieferungen benutzt, zugleich aber auch seiner Phantasie sehr frei die Zügel haben schiefsen lassen. Die sinnige Theklalegende in ihrer anziehenden Darstellung ist eine immerhin glänzende Probe seines schriftstellerischen Talentes. Übrigens soll von den Akten des Paulus und der Thekla sowohl wie auch von dem Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern noch eigens gehandelt werden, weil beide Stücke, früh aus dem ursprünglichen Zusammenhange losgelöst, eine eigene Geschichte durchlaufen haben. An dieser Stelle noch einige Worte über das Martyrium des hl. Paulus.

---

[1] So Johannes von Thessalonich in der Vorrede seiner Neubearbeitung einer apokryphen Schrift über Mariä Himmelfahrt, bei Bonnet in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXIII (1880), S. 239 f.; Photius, Bibl. cod. 114, bei Migne, PP. Gr. CIII, 389, u. a.

[2] Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 75 ff.; cf. Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Proleg. p. XI sqq.

[3] A. a. O. II, 2, 865 ff.

[4] Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 443 ff. Gegen Lipsius s. Zahn a. a. O. II, 2, 894 f. 899 f. 902 ff.

Im griechischen Originale ist dieses *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου* bisher in zwei Handschriften aufgefunden worden, eben jenen Handschriften, welche auch das *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* enthalten (vgl. Abs. 2). Dasselbe liegt aber auch, ganz oder bruchstückweise, in verschiedenen Übersetzungen vor, lateinisch, slavisch, koptisch (sahidisch), arabisch, äthiopisch. Die lateinische Übersetzung, weitaus die älteste und wichtigste unter allen, ist in ihrer ursprünglichen Gestalt bisher nur fragmentarisch bekannt geworden; in einer späteren Überarbeitung aber, stilistisch verbessert und sachlich erweitert, besitzen wir sie vollständig[1] Manche Handschriften geben dieser Überarbeitung, von gleichgültigen Abweichungen abgesehen, den Titel: Martyrium beati Pauli apostoli a Lino episcopo conscriptum. Die älteren Handschriften zeigen jedoch, dafs die Zueignung an Bischof Linus nicht ursprünglich, sondern erst später eingetragen und ohne Zweifel von dem martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum (Abs. 2) entlehnt ist. In der neuen Ausgabe von Lipsius (1891) lautet die Aufschrift: Passio sancti Pauli apostoli.

Der Inhalt des griechischen Martyriums ist in Kürze folgender: Paulus kommt nach Rom und seine Predigt findet dort vielen Anklang, namentlich auch am kaiserlichen Hofe. Durch seinen Mundschenk Patroklus, welchen der Apostel vom Tode erweckte, hört auch Nero selbst von dem ewigen König Jesus Christus, und er giebt alsbald Befehl, alle „Soldaten des grofsen Königs" zu töten. Paulus, der Führer dieser Kriegerschar (*ἐπὶ τῶν στρατοπέδων*), wird vor den Kaiser geführt und erklärt demselben, der ganze Erdkreis müsse zum Dienst des Königs Christus eingeladen werden und dieser König werde eines Tages die Welt durch Feuer zerstören. Jetzt befiehlt Nero, alle Christen im Feuer zu verbrennen, Paulus aber zu enthaupten. Die Zahl der Opfer dieses Befehles ist so grofs, dafs die Römer gegen die Fortdauer der Verfolgung Einspruch erheben und den Kaiser zur Zurücknahme seines Ediktes zwingen. Dagegen besteht der Kaiser auf der Enthauptung des Apostels. Der Präfekt Longus und der Centurio Cestus werden mit der Vollstreckung des Urteils beauftragt, lassen sich aber beide auf dem Wege vom Apostel belehren und bekehren. Ein Spekulator enthauptet den Apostel, „und Milch spritzt auf die Kleider des Soldaten" Um die neunte Stunde erscheint Paulus dem Kaiser und kündigt ihm das bevorstehende Strafgericht

[1] In der Bestimmung des Verhältnisses der beiden lateinischen Texte zu einander und zu dem griechischen Texte folge ich Zahn (a. a. O. II, 2, 872 ff.). Lipsius (Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 155. 165; cf. Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Proleg. p. XVIII sq.) erklärte den kürzeren lateinischen Text für ein jüngeres Exzerpt aus dem längeren lateinischen Text und erblickte in dem griechischen Text nicht das Original der beiden lateinischen Texte, sondern eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen. Vgl. Abs. 2, S. 415, Anm. 1.

an. Auch Longus und Cestus werden einer Erscheinung des Toten gewürdigt und empfangen von Titus und Lukas „das Siegel im Herrn“ (die Taufe)[1].

Über den ursprünglichen Umfang und Bestand der Paulusakten siehe C. Schmidt, Die Paulusakten. Eine wiedergefundene altchristliche Schrift des 2. Jahrhunderts in koptischer Sprache: Neue Heidelberger Jahrbücher. Bd. VII (1897). S. 117—124. Vgl. Schmidt, Notiz zu den Acta Pauli: Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1898, Sp. 316 f. A. Harnack, Die Entdeckung bezw. Identifizierung der Πράξεις Παύλου: ebd., Jahrg. 1897, Sp. 625 bis 629. Th. Zahn, Die wiedergefundenen Akten des Paulus: Neue kirchl. Zeitschr. Bd. VIII (1897). S. 933—940. Harnack, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“: Texte und Untersuchungen u. s. f. Bd. XIX, N. F IV, 3 b. Leipzig 1899. Ders., Zu den Acta Pauli: ebd. XX, N. F. V, 3 (1900). S. 100—106. — Vor den Entdeckungen Schmidts und Harnacks handelten über die Paulusakten namentlich Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 1 (1887). S. 85 bis 284; Ergänzungsheft (1890). S. 34—47 Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 865—891. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 128—131 (Preuschen); II, 1, 491—493.

Den griechischen und die beiden lateinischen Texte des Martyriums des hl. Paulus veröffentlichte Lipsius in den Acta apostolorum apocrypha. Ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars I. Lipsiae 1891. p. 104—117: μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου (nach einem cod. Patmius saec. IX und einem cod. Batopedianus saec. X/XI); p. 105—113: passionis Pauli fragmentum (nach drei codices Monacenses saec. VIII/IX, saec. XII, saec. XV); p. 23—44: passio sancti Pauli apostoli (nach 28 Handschriften). Über einige frühere, durchaus unbrauchbare Ausgaben dieses zweiten lateinischen Textes berichtet Lipsius, Proleg. p. xiv—xvi. Den griechischen und den ersten lateinischen Text hatte Lipsius vorher schon in den Jahrbüchern f. protest. Theol., Bd. XII (1886), herausgegeben, den griechischen, nach dem cod. Patmius saec. IX, S. 86 ff.; vgl. S. 175 f.; den ersten lateinischen, nach dem cod. Monacensis saec. VIII/IX, S. 334 ff.; vgl. S. 691 f. Über Handschriften und Ausgaben der slavischen, der koptischen, der arabischen und der äthiopischen Version des Martyriums s. Lipsius, Proleg. p. lvi sq. — Über anderweitige kleinere und teilweise zweifelhafte Reste der Paulusakten siehe vorläufig Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 878 ff. James, Apocrypha anecdota. Cambridge 1893. p. 43 ff.

Die syrische „Geschichte des hl. Apostels Herrn Paulus“ bei P Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum. t. I. Parisiis 1890. p. 34—44, fufst hauptsächlich auf der kanonischen Apostelgeschichte; s. Guidi in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Bd. XLVI (1892). S. 744—746. — Ein syrisches Martyrium des hl. Paulus, welches sich mit dem Martyrium der Paulusakten nahe berührt, veröffentlichte F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de St. Pierre, St. Paul et St. Luc, d'après un manuscrit du Xe siècle: Revue de l'Orient Chrétien. t. III (1898). p. 39—57.

4. Die Akten des Paulus und der Thekla. — Die Akten des Paulus und der Thekla sind, wie soeben bemerkt, von Haus aus

[1] Vgl. die Inhaltsangabe des längeren lateinischen Textes des Martyriums bei Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 93—96.

nur ein Abschnitt der etwa 160—170 in Kleinasien von katholischer Hand verfaſsten Paulusakten gewesen. Eine leidlich abgerundete Episode, ist die Legende wohl nur deshalb aus dem ursprünglichen Zusammenhange herausgenommen worden, weil sie, ähnlich wie der Bericht über das Martyrium des hl. Paulus, als kirchliche Festlektion dienen sollte. Als selbständige Schrift ist sie dann von den Griechen zu manchen andern Nationen des christlichen Erdkreises gewandert. Auſser drei verschiedenen lateinischen Übersetzungen sind bisher eine syrische, eine armenische, eine slavische und eine arabische Version herausgegeben bezw. handschriftlich nachgewiesen worden. In den griechischen Manuskripten lautet der Titel *πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης* oder *μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάτυρος Θέκλης*, *μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἰσαποστόλου Θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος* oder dgl. Hieronymus nannte die Schrift *περίοδοι* Pauli et Theclae (De vir. ill. c. 7).

Der Hauptinhalt des griechischen Textes läſst sich etwa wie folgt zusammenfassen. Auf der Flucht von Antiochien (in Pisidien) kommt Paulus nach Ikonium und findet in dem Hause des Onesiphorus die herzlichste Aufnahme (c. 1—5). Bei einer gottesdienstlichen Feier in diesem Hause predigt er von der Enthaltsamkeit und der Auferstehung. Hingerissen von des Apostels Worten, entschlieſst sich Thekla, eine Jungfrau aus vornehmem Hause, ihrem Bräutigam Thamyris zu entsagen und in Jungfräulichkeit Gott zu dienen (c. 5 bis 10). Thamyris schleppt den Apostel vor den Statthalter Castelius und beschuldigt ihn, die Jungfrauen von der Ehe abzuhalten (c. 11 bis 16). Paulus wird gegeiſselt und zur Stadt hinausgeworfen, Thekla aber wird auf Verlangen ihrer eigenen Mutter zum Feuertode verurteilt (c. 17—21). Die Flamme lodert schon empor, als plötzlich die Erde erbebt und eine dunkle Wolke Regen und Hagel niedersendet, so daſs das Feuer ausgelöscht und Thekla gerettet wird (c. 22). Nunmehr schlieſst sich Thekla dem Apostel als Begleiterin auf seinen Reisen an und kommt mit ihm nach Antiochien (c. 23 bis 26). Dort wird der Syriarch Alexander von ihrer Schönheit geblendet, und als die Jungfrau seine Zudringlichkeit entrüstet zurückweist, verklagt Alexander sie beim Statthalter, und dieser verurteilt sie zum Tierkampfe (c. 26—27). In der Arena werden Löwen und Bären auf sie losgelassen; eine Löwin aber legt sich ihr zu Füſsen und beschützt sie, zerreiſst einen anstürmenden Bären, kommt jedoch im Kampf mit einem Löwen zugleich mit diesem um (c. 33). Da erblickt Thekla hinter sich ein Bassin mit Wasser, und mit dem Rufe: „Im Namen Jesu Christi empfange ich am letzten Tage die Taufe“ stürzt sie sich in das Wasser; die in dem Bassin befindlichen Seehunde aber werden durch einen Blitzstrahl getötet (c. 34). Zuletzt wird Thekla an zwei wilde Stiere gebunden, um von ihnen zerrissen zu werden; die Stricke werden jedoch durch die glühenden Eisen,

mit welchen die Stiere zur Wut gestachelt werden sollen, versengt und verbrannt (c. 35). Jetzt bittet Alexander selbst den Statthalter, Thekla in Freiheit zu setzen (c. 36). Sie legt Männertracht an und begiebt sich nach Myra in Lykien zu Paulus (c. 40). Von dort reist sie nach Ikonium, vom Apostel mit den Worten entlassen: „Geh, und lehre das Wort Gottes!“ (c. 41). Von Ikonium, wo sie ihren früheren Bräutigam tot findet, wendet sie sich nach Seleucia (in Isaurien), „und nachdem sie viele mit dem Worte Gottes erleuchtet hatte, entschlief sie eines guten Todes“ (c. 43)[1].

Die Darstellungsweise zeichnet sich manchen andern Apokryphen gegenüber durch Einfachheit, Kürze und Klarheit vorteilhaft aus. Der Inhalt beruht im grofsen und ganzen auf freier Erfindung und wimmelt von historischen Verstöfsen. Schon der Gebrauch oder Mifsbrauch der Schriften des Neuen Testamentes wirft auf die romanhafte Natur der Akten ein recht bezeichnendes Schlaglicht. Der geschichtliche Rahmen der Erzählung ist augenscheinlich dem Berichte der kanonischen Apostelgeschichte über die sog. erste Missionsreise des hl. Paulus (Kap. 13—14), ein grofser Teil der auftretenden Personen, insbesondere auch Onesiphorus und sein „Haus“, ist dem zweiten Timotheusbriefe (vgl. 1, 16 ff.; 4, 19) entlehnt. Aber Körner geschichtlicher Wahrheit kann auch eine Dichtung in sich bergen. Es mag wirklich eine Thekla in Ikonium gelebt und sie mag durch Paulus den Weg zur Wahrheit gefunden und um ihres Glaubens willen Verfolgung erlitten haben. Die reichen Zeugnisse der späteren kirchlichen Litteratur über Thekla dürfen freilich nicht ins Feld geführt werden, weil sie sämtlich, direkt oder indirekt, auf die Akten zurückgehen. Es mag aber auch manchen einzelnen Angaben oder Nachrichten der Akten historischer Wert zukommen. Gegen Eingang wird der hl. Paulus beschrieben als „ein Mann klein von Statur, kahlen Kopfes, mit krummen Schienbeinen, gewandt in seinen Bewegungen (? εὐεκτικός), mit zusammengewachsenen Augenbrauen, ziemlich langer Nase, voller Anmut; bald nämlich erschien er wie ein Mensch, bald hatte er das Aussehen eines Engels“ (c. 3). Diese Schilderung dürfte wirklich auf den Erinnerungen solcher beruhen, welche Paulus noch gesehen haben[2]. Zu Antiochien (in Pisidien) nimmt sich eine Königin Tryphäna der zum Tierkampfe verurteilten Thekla mit mütterlicher

[1] Eine einläfslichere Inhaltsangabe bei Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 437—443.

[2] Auf der andern Seite erscheint es auch begreiflich, dafs schon die alten Abschreiber und Übersetzer der Akten des Paulus und der Thekla sich beflissen zeigen, das Bild etwas zu idealisieren. Ein syrischer Übersetzer hat „grofse Augen“ eingeschoben; zwei lateinische Übersetzer haben aus der Glatze kurz geschorenes Haar, wenn nicht gar eine Tonsur gemacht (attonso capite statt ψιλὸς τῇ κεφαλῇ). Näheres bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 904 ff.

Liebe an (c. 27 sqq.), und später wird sie durch Thekla zum Christentum bekehrt (c. 39 sqq.). Diese Königin Tryphäna wird, wie zuerst v. Gutschmid[1] zeigte, durch Münzen und Inschriften als eine historische Persönlichkeit aus der Zeit des Herrn oder des hl. Paulus erwiesen, und das in den Akten von ihr entworfene Bild kann gleichfalls sehr wohl auch historische Züge enthalten.

Die Untersuchung über den geschichtlichen Wert der Akten des Paulus und der Thekla wird übrigens erfolgreicher, weil auf breiterer Grundlage, geführt werden können, wenn Schmidt die koptische Übersetzung der Paulusakten zugänglich gemacht haben wird. Manche früheren Hypothesen über den Ursprung der Akten des Paulus und der Thekla sind schon durch die Entdeckung der Zugehörigkeit dieser Akten zu den Paulusakten endgültig abgethan worden. Lipsius wollte, wie bereits gesagt (Abs. 3), in dem erhaltenen Texte der Theklalegende die katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift sehen, welch letztere Tertullian in Händen gehabt habe. Umgekehrt wollte Ramsay[2] nachweisen können, dafs schon Tertullian eine interpolierte Rezension der Legende gebraucht habe, während eine kürzere Urgestalt anzunehmen sei, welche in den Jahren 50—70 von einem Zeitgenossen und Landsmanne Theklas niedergeschrieben wurde. Dafs zur Zeit der Abfassung der Paulusakten schon eine schriftliche Bearbeitung der Theklalegende vorhanden war, ist möglich, aber keineswegs wahrscheinlich. Dagegen fehlt jeder Grund, daran zu zweifeln, dafs wir die Legende heute noch in wesentlich derselben Gestalt besitzen, in welcher sie Tertullian vorgelegen hat und in welcher sie auch aus der Feder des Verfassers der Paulusakten geflossen ist.

Den griechischen Text der Akten des Paulus und der Thekla hat zuerst I. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum. t. I. Oxon. 1698. p. 95—119, herausgegeben. Ein Abdruck dieser Ausgabe findet sich bei A. Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I. Venet. 1765. p. 177—191. Neue Ausgaben veranstalteten C. Tischendorf, Acta apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 40—63, und R. A. Lipsius, Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Lipsiae 1891. p. 235—272. Tischendorf legte drei, Lipsius elf Handschriften zu Grunde. Ein Pergamentblatt, etwa aus dem 5. Jahrhundert, mit Bruchstücken der Acta Pauli et Theclae c. 8—9, ist wiedergegeben bei B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri. Part I. London 1898. p. 9—10.

Eine alte lateinische Übersetzung der Akten, passio beatissimae virginis et martyris Theclae überschrieben, hatte schon B. Mombritius in seiner Sammlung von Heiligenlegenden, welche ohne Titelblatt, ohne Jahreszahl und ohne Paginierung um 1476 in zwei Bänden zu Mailand erschien, im zweiten Bande veröffentlicht. Eine andere alte lateinische Übersetzung, passio

---

[1] Im Rhein. Mus. f. Philol. N. F. Bd. XIX (1864). S. 177—179. Vgl. jetzt W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 2. ed. London 1893. p. 382—389. 427—428.

[2] Ramsay l. c. p. 409 sqq.

S. Theclae virginis et martyris, edierte Grabe l. c. p. 120—127, in Verbindung mit dem griechischen Texte. Diese Übersetzung ist bei Gallandi l. c. abgedruckt. Eine dritte alte lateinische Übersetzung, passio sanctae Theclae virginis, steht in der Bibliotheca Casinensis. t. III. Ex typogr. Casin. 1877. Florilegium Casin. p. 271—276 (cf. t. III. p. 271 b). Alle diese Übersetzungen gehen auf die griechischen Akten des Paulus und der Thekla zurück, und keine derselben gehört der von dem Verfasser des pseudocyprianischen Gastmahls benutzten lateinischen Übersetzung der Paulusakten, Abs. 3, an. Eine syrische Version der Akten veröffentlichte und übersetzte W Wright, Apocryphal Acts of the Apostles. London 1871. 8°. vol. I. p. 127—169 (syrischer Text); vol. II. p. 116—145 (englische Übersetzung). Eine koptische Version ward herausgegeben und ins Englische übersetzt von E. J. Goodspeed, The Book of Thekla: The American Journal of Semitic languages and literatures. vol. XVII (1901). p. 65—95. Handschriften einer slavischen und einer arabischen Version der Akten verzeichnet Lipsius l. c. Proleg. p. CII.

I. Stilting, De S. Thecla virg. mart. Seleuciae in Isauria commentarius critico-historicus: Acta SS. Sept. t. VI. Antverpiae 1757. p. 546 ad 568. Sonstige Litteratur über Thekla aus früherer Zeit giebt Chevalier, Répertoire. Bio-Bibliogr. col. 2163 an; vgl. Suppl. col. 2820. C. Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Theklalegende. Ein Beitrag zur christlichen Litteraturgeschichte. Leipzig 1877. 8°. Vgl. Th. Zahns Rezension der Schrift Schlaus in den Götting. Gel. Anzeigen. 1877. Bd. II. S. 1292—1308. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 1. Braunschweig 1887. S. 424—467; Ergänzungsheft (1890). S. 61 f. 104. J. Gwynn bei Smith and Wace, A Dictionary of Christian Biography. vol. IV London 1887. p. 882—896 s. v. Thecla. G. Wohlenberg, Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. Bd. IX (1888). S. 363—382. A. Rey, Étude sur les Acta Pauli et Theclae et la légende de Thecla. Paris 1890. 8°. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2 (1892), 892—910. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 136—138 (Preuschen); II, 1, 493—505. W M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 2. ed. London 1893. 8°. p. 375—428: The Acta of Paul and Thekla. F. C. Conybeare, The apology and acts of Apollonius and other monuments of early Christianity. London 1894. 8°; 2. ed. 1896. Über dieses Werk Conybeares, welches mir nicht zugänglich ist, vgl. H. Lüdemann in dem Theol. Jahresbericht. Bd. XIV (1894). S. 171. 188—190.

5. Die Akten des Petrus und des Paulus. — Von den gnostischen Petrusakten und den katholischen Paulusakten sind die katholischen Akten des Petrus und des Paulus wohl zu unterscheiden. Dieselben wollen die spätere Geschichte beider Apostel zur Darstellung bringen und dabei die innige Zusammengehörigkeit und die brüderliche Eintracht zwischen Petrus und Paulus ins Licht rücken. Erhalten hat sich auch von diesem Werke hauptsächlich der Bericht über das Martyrium der beiden Apostel. Eine der zwei Gruppen von Texteszeugen bietet aber aufser dem Martyrium noch eine Schilderung der Reise des hl. Paulus nach Rom. Abgesehen von einer einzigen, alsbald zu nennenden Ausnahme, lassen nämlich alle bisher ermittelten griechischen Handschriften diesen Reisebericht dem Martyrium vorauf-

gehen. Die Überschrift des Textes pflegt πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου zu lauten. Nur eine griechische Handschrift (ein codex Marcianus saec. XVI) enthält unter der Aufschrift μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου das Martyrium ohne den Reisebericht [1] und sie weist auch in der Schilderung des Martyriums selbst den andern griechischen Handschriften gegenüber nicht unerhebliche Besonderheiten auf. Dieser einen griechischen Handschrift treten die sehr zahlreichen Handschriften einer lateinischen Übersetzung zur Seite, insofern auch sie sämtlich den Reisebericht weglassen [2] und weiterhin in der Darstellung des Martyriums mit der einen griechischen Handschrift sich viel näher berühren als mit den andern griechischen Handschriften. Der Titel des lateinischen Textes heifst meist: passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli. In einzelnen Handschriften ist, zu Anfang oder zu Ende des Textes, bemerkt, Marcellus, ein Schüler des hl. Petrus und Augenzeuge seines Martyriums, habe die passio aufgezeichnet. Diese Angabe ist indessen, wie die älteren lateinischen Handschriften zeigen, nur ein späterer Zusatz, zu welchem allem Anscheine nach der Text selbst den Anlafs gegeben hat [3]. Aufserdem sind noch eine altslavische und eine altitalienische Übersetzung zu erwähnen; jene ist aus dem Griechischen, und zwar aus dem häufiger vorkommenden griechischen Texte, diese ist aus dem Lateinischen geflossen.

Nicht nur der wesentliche Inhalt des Martyriums, sondern auch der Kern des Reiseberichtes mufs als echter Bestandteil der alten πράξεις anerkannt werden. Die eine griechische Handschrift, in welcher der Reisebericht fehlt, nimmt gleichwohl auf diesen Bericht Bezug, indem auch sie im weiteren Verlaufe bemerkt, Paulus habe in Rom dem hl. Petrus alle seine Erlebnisse erzählt „und wie er auf gefahrvollem Seewege angekommen war“ [4] Das Martyrium aber dürfte in der genannten Handschrift reiner und unverfälschter erhalten sein als in der andern griechischen Rezension. Freilich kann auch diese Handschrift durchaus nicht den Anspruch erheben, den ursprünglichen Wortlaut des Textes aufbewahrt zu haben. Überhaupt trägt eine jede der griechischen Handschriften Spuren späterer Überarbeitung [5].

Der Reisebericht läfst Paulus von der Insel Gaudomelete aus den Weg nach Italien antreten. Die Juden in Rom hören von der Absicht des Apostels und auf ihr Betreiben läfst Nero in alle Pro-

---

[1] Der Text beginnt mit den Worten: „Als der hl. Paulus nach Rom gekommen war.“

[2] Sie heben an: Cum venisset Paulus Romam.

[3] Gegen Ende der passio, c. 63 (Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. p. 173), wird erzählt, Marcellus, ein vornehmer Römer, welcher aus einem Anhänger Simons des Magiers ein Schüler Petri geworden war, habe für die Bestattung des Leichnams des Apostels Sorge getragen.

[4] Siehe das μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων c. 4; Acta apost. apocr. I, 122.

[5] Siehe Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 305 ff. 333 ff.

vinzen den Befehl ergehen, die Reise des Apostels nach Italien zu verhindern. Obwohl Paulus von dem kaiserlichen Befehle Kunde erhält, schifft er sich nach Sicilien ein und begiebt sich von dort in Begleitung des Schiffers Dioskorus nach Puteoli. Während Paulus sich verborgen hält, geht Dioskorus in die Stadt hinein, wird, weil er ebenfalls kahlköpfig ist, für Paulus gehalten[1] und ergriffen und enthauptet. Das Haupt wird dem Kaiser zugeschickt, und die römischen Juden feiern ein Freudenfest. Paulus ruft die Rache des Himmels über Puteoli herab, wandert mit den dortigen Gläubigen nach Bajä aus und ist hier Zeuge, wie Puteoli vom Meere verschlungen wird. Von Bajä reist er über Gaëta und Terracina nach Tres Tabernä und Forum Appii. Petrus, welcher in Rom weilt, wird durch die Nachricht von der bevorstehenden Ankunft Pauli in grofse Freude versetzt und schickt seine Jünger bis nach Tres Tabernä Paulus entgegen. Soweit der Reisebericht, welchem augenscheinlich die Beschreibung der Reise des hl. Paulus von Cäsarea bezw. von der Insel Kauda nach Rom in der kanonischen Apostelgeschichte (Kap. 27—28) zu Grunde liegt.

Der Bericht über das Martyrium der beiden Apostel erzählt zunächst von Verhandlungen zwischen Paulus und den römischen Juden und von Zeichen und Beweisen völliger Übereinstimmung und herzlichsten Einvernehmens zwischen Paulus und Petrus. Alsdann tritt Simon Magus auf und er weifs Nero zu veranlassen, ein Verhör über die Lehre der Apostel zu eröffnen. Petrus beruft sich auf den Brief des Pontius Pilatus an Kaiser Klaudius über die Wunder Jesu (§ 31, 10) und bekräftigt seinerseits die Wahrheit aller in diesem Briefe berichteten Thatsachen. Simon erweist sich unfähig, die Gedanken Petri zu erraten, während Petrus den Beweis liefert, dafs er die Intentionen des Magiers durchschaut. Paulus legt in längerer Rede den Hauptinhalt seiner Predigt dar, und Petrus bestätigt das von Paulus Gesagte. Am folgenden Tage will Simon zum Himmel auffliegen, fällt aber auf das Gebet Petri hin auf die via sacra herab und zerschellt in vier Stücke, und die Hoffnung des Kaisers, Simon werde wiederauferstehen, geht nicht in Erfüllung. Gleichwohl müssen die Apostel sterben: Paulus wird an der Strafse nach Ostia enthauptet, Petrus wird mit den Füfsen nach oben gekreuzigt, nachdem er zuvor noch der versammelten Menge die Geschichte seiner Flucht aus Rom, seiner Begegnung mit dem Herrn und seiner reumütigen Umkehr erzählt hat[2]. Kaiser Nero aber mufs vor dem erregten Volke in die Wüste fliehen, kommt dort vor Hunger und Kälte um und sein Leichnam

---

[1] Vgl. das Porträt des hl. Paulus in den Akten des Paulus und der Thekla, Abs. 4, S. 426.

[2] Vgl. die Erzählung der Petrusakten, Abs. 2, S. 416.

wird der Fraſs wilder Tiere. Jedenfalls ist in diesem Berichte die Darstellung der Petrusakten (Abs. 2) ausgiebig benutzt[1].

Über dem Ursprung der Akten des Petrus und des Paulus ruht ein dichter Schleier. Die ältesten Spuren des Werkes findet Lipsius bei Hippolytus (Philos. 6, 20), bei Cyrillus von Jerusalem (Catech. 6, c. 15), bei Asterius von Amasea (Hom. 8 in ss. apost. Petr. et Paul. s. f.)[2], bei Sulpicius Severus (Chron. 2, 28)[3]. An allen diesen Stellen ist von siegreichen Kämpfen der Apostel Petrus und Paulus mit Simon Magus bezw. von einer gemeinschaftlichen Wirksamkeit der beiden Apostel zu Rom die Rede. Da jedoch an keiner Stelle auf eine schriftliche Quelle zurückgegriffen wird, so bleibt die Benutzung der Akten des Petrus und des Paulus mehr oder weniger zweifelhaft[4]. Lipsius[5] verlegt die Abfassung der Akten in das 2. Jahrhundert, in eine Zeit, zu welcher die Aussöhnung zwischen „Petrinismus" und „Paulinismus" zwar schon eingeleitet, aber noch nicht abgeschlossen gewesen sei. In der Absicht, diese Bewegung zu fördern, habe der Verfasser der Akten die Voraussetzung eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus als unbegründet erweisen wollen. Allein abgesehen davon, daſs die Theorie der alten Tübinger Schule von einer petrinischen und einer paulinischen Form des Urchristentums der heutigen Kirchengeschichtschreibung als längst antiquiert gilt, wird durch die Analogie so mancher andern Fälle eine viel einfachere Erklärung des Thatbestandes dringend empfohlen, um nicht zu sagen herausgefordert. Der Autor hat die häretischen Petrusakten aus den Händen der Gläubigen verdrängen und zu dem Ende durch ein inhaltlich eng verwandtes orthodoxes Buch ersetzen wollen. Für diesen Autor aber muſs jedenfalls auch noch die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts offen gehalten werden.

Die lateinische Übersetzung des Martyriums der beiden Apostel ist schon 1531 durch Fr. Nausea herausgegeben worden. Eine Ausgabe des griechischen Textes des Martyriums samt dem Reiseberichte veranstaltete

[1] Näheres über den Inhalt der Akten des Petrus und des Paulus bei Lipsius a. a. O. II, 1, 297—304.

[2] Bei Migne, PP. Gr. XL, 297 sqq.

[3] Siehe Lipsius a. a. O. II, 1, 331 f.

[4] Nach Preuschen (bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 134) verweist Hieronymus, Adv. Iovin. 1, 26, mit den Worten: quamquam legatur in περιόδοις et uxor eius (sc. Petri) et filia, auf die Akten des Petrus und des Paulus. Aber wenn unter diesen περίοδοι eine apokryphe Apostelgeschichte verstanden ist (und nicht vielmehr die pseudoklementinischen Rekognitionen, vgl. Hier. Comm. in Gal. ad 1, 18: Clemens in periodis eius [sc. Petri] refert), so liegt es jedenfalls näher, an die Akten des Petrus als an die Akten des Petrus und des Paulus zu denken. So auch Lipsius a. a. O. II, 1, 80 f.; vgl. Lipsius in den Acta apost. apocr. I, Proleg. p. x.

[5] Die apokr. Apostelgeschichten II, 1, 333 ff.

zuerst J. C. Thilo in zwei Hallenser Universitätsprogrammen aus den Jahren 1837—1838, sodann C. Tischendorf in seinen Acta apostolorum apocrypha, Lipsiae 1851, p. 1—39. Tischendorf kannte auch schon diejenige griechische Handschrift, welche das Martyrium ohne den Reisebericht enthält, benutzte dieselbe jedoch nur zur Kritik der andern griechischen Textesrezension. Lipsius hat die beiden Rezensionen getrennt zum Abdruck gebracht und zugleich die lateinische Übersetzung von neuem herausgegeben. Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Lipsiae 1891. p. 118—176: μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου (nach dem codex Marcianus saec. XVI); p. 119—177: passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli (nach 22 Handschriften); p. 178—222: πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου (nach 16 Handschriften). Über Handschriften und Ausgaben der altslavischen und der altitalienischen Übersetzung handelt Lipsius in den Proleg. p. LXXXIX sq.

Eingehende Untersuchungen über die Akten des Petrus und des Paulus bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. II, 1 (1887). S. 284—390; Ergänzungsheft (1890). S. 47—61. Die Bd. II, 1, 366 ff. (Ergänzungsheft 54 f.) besprochene lateinische Kompilation über das Martyrium der beiden Apostel aus dem 6. oder 7 Jahrhundert hat Lipsius in den Acta apost. apocr. I, 223—234 gleichfalls abdrucken lassen: passio apostolorum Petri et Pauli. Vgl. noch Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 134—136.

6. Die Akten des Andreas. — Akten (πράξεις) des Apostels Andreas erwähnt zuerst Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6) mit dem Bemerken, diese Schrift werde nur von „den Häretikern“ gebraucht. Laut anderweitigen Nachrichten aus dem 4. und 5. Jahrhundert sind unter diesen Häretikern Gnostiker und Manichäer zu verstehen. Epiphanius bezeugt den Gebrauch der Andreasakten bei den Enkratiten (Haer. 47, 1), bei den Apostolikern (Haer. 61, 1) und bei den Origenianern (Haer. 63, 2). Nach Philastrius von Brescia (De haeresibus c. 88) standen die Andreasakten bei den Manichäern in hohem Ansehen. Nach Turibius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5)[1] suchten die Manichäer und die Priscillianisten ihre Lehre aus apokryphen Apostellegenden, insbesondere auch aus den Andreasakten, zu begründen[2].

Philastrius von Brescia (l. c.) fügt bei, die Andreasakten seien von Schülern des Apostels Andreas aufgezeichnet worden. Papst Innocenz I. (in dem umlaufenden Texte seiner Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7)[3] nennt als Verfasser der Andreasakten die „Philosophen“

[1] Bei Migne, PP Lat. LIV, 694.

[2] Auf Anführung weiterer Belege darf verzichtet werden. Der Manichäer Agapius, welcher noch dem 4. Jahrhundert angehört haben dürfte, berief sich in einer verloren gegangenen Schrift laut Photius mit Vorliebe auf „die sog. Akten der zwölf Apostel und hauptsächlich des Andreas“ (Phot. Bibl. cod. 179, bei Migne, PP Gr. CIII, 524). Timotheus von Konstantinopel nennt in seinem Verzeichnisse manichäischer Schriften (De receptione haereticorum, bei Migne l. c. LXXXVI, 1, 21) nur eine apokryphe Apostelgeschichte, die Andreasakten.

[3] Der Text auch bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, 245.

Nexocharides, nach anderer Lesart Xenocharides, und Leonidas. Man hatte sich fast schon daran gewöhnt, in diesen Namen nur eine Entstellung des Namens Leucius Charinus (Leonidas = Leucius, Nexocharides = Charinus) zu erblicken[1] — Leucius Charinus heifst, wie früher bemerkt (§ 30, 3), bei Photius (Bibl. cod. 114) der vermeintliche Verfasser jener alten Sammlung von Apostellegenden, welche auch die Andreasakten umschlofs —, als v. Gutschmid[2] die Ansicht äufserte, es sei an der Echtheit und Ursprünglichkeit der Namen Xenocharides und Leonidas festzuhalten und die Notiz Innocenz' I. als der Niederschlag einer wertvollen Überlieferung anzusehen. Doch ist damit durchaus kein Licht in die Entstehungsverhältnisse der Akten gebracht. Sollten die Namen den Akten selbst entnommen sein, so würden sie sehr wahrscheinlich nur eine Maske darstellen, ebenso wie der etwaige Anspruch der Verfasser, Schüler des hl. Andreas zu sein, nur auf Täuschung beruhen könnte. Ohne Zweifel sind die Akten aus gnostischen Kreisen hervorgegangen und vermutlich sind sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben worden. Lipsius und James sind geneigt, aus verschiedenen, teils sachlichen, teils formellen Berührungen der Andreasakten mit den Petrusakten (Abs. 2) und den Johannesakten (Abs. 7) auf die Identität des Verfassers dieser drei Legenden zu schliefsen[3].

Von dem ursprünglichen Texte der Andreasakten haben sich kleine Reste in Citaten und Referaten einzelner Kirchenschriftsteller erhalten. Dahin gehören die von Evodius von Uzalum (De fide contra Manichaeos c. 38)[4] angezogenen Erzählungen über eine Maximilla, welche durch den Apostel Andreas veranlafst wird, den ehelichen Umgang mit ihrem Gatten aufzugeben, sowie das von Pseudo-Augustinus De vera et falsa poenitentia (c. 8, 22)[5] mitgeteilte Gebet des am Kreuze hängenden Apostels, Gott möge nicht zulassen, dafs

---

[1] Vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten I, 544. Ebenso auch noch Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 120.

[2] Bei Lipsius a. a. O. II, 2, 430. Zahn (a. a. O. II, 2, 858, Anm. 1) glaubt der Ansicht v. Gutschmids zustimmen zu müssen.

[3] Lipsius a. a. O. I, 603. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. xxix sqq.

[4] Bei Migne, PP. Lat. XLII, 1150; im Corpus script. eccles. lat. vol. XXV, pars 2. Vindob. 1892. p. 968 sq.

[5] Bei Migne l. c. XL, 1120 sq. Harnack (a. a. O. II, 1, 545, Anm.) findet es ganz unglaublich, dafs der Traktat De vera et falsa poenitentia ein Citat aus den gnostischen Andreasakten enthalte, weil derselbe erst im 10. oder 11., frühestens im 9. Jahrhundert verfafst sei (nach K. Müller in den Theologischen Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet. Freib. i. Br. 1892. S. 292 ff.). Aber diese Bestimmung der Zeit des Traktates leidet an grofser Unsicherheit, und das Citat braucht nicht direkt der Quelle selbst entnommen zu sein, und im 9. Jahrhundert hat Photius die gnostischen Andreasakten noch in Händen gehabt (Bibl. cod. 114).

das Volk ihn vom Kreuze befreie, sondern ihm gestatten, baldmöglichst das beschwerliche Kleid des Leibes abzulegen. In beiden Stücken klingen gnostische Lehranschauungen durch.

Gröfsere Bruchteile des, wie es scheint, sehr umfassend angelegten Werkes sind in katholischen Überarbeitungen auf uns gekommen und zwar sind sie in Form von selbständigen Einzelakten überliefert. Unter den bisher gedruckten Stücken ist an erster Stelle ein längeres griechisches Fragment zu nennen mit der Aufschrift „Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser“ (*πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθεία*[1] *εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων*), auch in verschiedenen Versionen vorliegend, lateinisch, syrisch, koptisch (sahidisch), äthiopisch, angelsächsisch. Matthias, so erzählen diese Akten, kommt in das Land der Menschenfresser und wird alsbald ergriffen, geblendet und ins Gefängnis geworfen, um nach dreifsig Tagen verzehrt zu werden. Auf das inbrünstige Gebet des Apostels stellt der Herr ihm das Augenlicht wieder her und verspricht ihm, zu seiner Errettung Andreas zu senden. Nach siebenundzwanzig Tagen wird Andreas „in dem Lande, in welchem er lehrte“ (c. 4 des griechischen Textes), durch den Herrn aufgefordert, sich mit seinen Schülern in das Land der Menschenfresser zu begeben und innerhalb dreier Tage Matthias aus dem Kerker zu befreien. Ein Schiff, auf welchem der Herr selbst in menschlicher Gestalt am Steuerruder sitzt, bringt Andreas an den Ort seiner Bestimmung. Auf das Zeichen des Kreuzes öffnen sich die Thüren des Gefängnisses, die sieben Wächter fallen tot zu Boden, Matthias wird mitsamt den Schülern des Andreas von einer Wolke ergriffen und hinweggeführt und auf dem Berge niedergelassen, wo Petrus lehrte. Andreas bleibt in der Stadt der Menschenfresser zurück und wird auf Anstiften des Teufels grausam verfolgt und gemartert und nur durch die Hand des Herrn dem Tode entrissen. Dann aber gelingt es ihm, durch aufserordentliche Wunderzeichen die Bewohner der Stadt zur Einsicht zu bringen und zur Bufse zu bewegen. Er legt den Grund zu einer Kirche, tauft das Volk und übergiebt ihm die Gebote Jesu Christi und nimmt Abschied.

Die unvermittelt abbrechende Erzählung wird wieder aufgenommen und fortgesetzt in einem zweiten Fragmente, welches griechisch, slavisch und äthiopisch sich erhalten hat und im Griechischen betitelt ist „Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas“ (*πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Ἀνδρέα*). Nachdem Andreas die Stadt der Menschenfresser verlassen, wird er von einer leuchtenden Wolke erfafst und auf den Berg getragen, auf welchem Petrus und Matthias

---

[1] Lipsius (a. a. O. I, 546; II, 2, 136) wollte statt *Ματθεία* vielmehr *Ματθαίου* gelesen wissen. Der neueste Herausgeber, Bonnet (1898), hat jedoch in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern wieder *Ματθεία* geschrieben.

sitzen. Petrus und Andreas erhalten sodann vom Herrn die Weisung, in der Stadt der Barbaren (*ἐν τῇ πόλει τῶν βαρβάρων*) das Evangelium zu predigen, und da die Bewohner der Stadt die Apostel nicht aufnehmen wollen, vermittelt der Erzengel Michael den Aposteln den Eintritt. Jetzt finden dieselben bereitwilliges Gehör, setzen Bischöfe und Priester ein, heilen Kranke, treiben Dämonen aus, wecken Tote auf. Einen reichen Mann Namens Onesiphorus bekehrt Petrus dadurch zum Christenglauben, daſs er zu wiederholtenmalen ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen läſst. Onesiphorus verteilt alle seine Habe unter die Armen und wird mit den andern Einwohnern der Stadt getauft, und unter den Segenswünschen der Neugetauften reisen die Apostel weiter.

Diese Akten des Petrus und Andreas bilden jedenfalls ein an die Akten des Andreas und Matthias sich unmittelbar anschlieſsendes, aber freilich von späterer Hand überarbeitetes Bruchstück der alten Andreasakten. Beide Erzählungen spielen in den Ländern am Schwarzen Meere. Unter den „Menschenfressern“ wie unter den „Barbaren“ sind die Skythen verstanden, deren Heimat die Überlieferung von jeher als den besondern Wirkungskreis des hl. Andreas bezeichnet hat (vgl. Eus. Hist. eccl. 3, 1, 1).

Der Bericht der Andreasakten über die weiteren Schicksale ihres Helden läſst sich seinem wesentlichen Inhalte nach aus jüngeren Bearbeitungen der Legende noch wiederherstellen. Schon die Notiz des hl. Philastrius (De haeresibus c. 88) zeigt, daſs die alten gnostischen Akten den Apostel von Pontus nach Griechenland reisen lieſsen. Laut jenen jüngeren Bearbeitungen hat er überall, wohin er kam, groſse Wunder gewirkt, bis er schlieſslich zu Paträ in Achaja am Kreuze seinen Tod fand[1]. Dieses Martyrium bildet den besondern Gegenstand der passio sancti Andreae apostoli bezw. des *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου*, welches von unmittelbaren Schülern des Apostels und Augenzeugen seines Leidens, den „Presbytern und Diakonen der Kirchen Achajas“, verfaſst sein will, aber wohl nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden ist. Lipsius hielt den griechischen Text für das Original, den lateinischen für eine Übersetzung. Bonnet hat, ohne Zweifel richtig, das Verhältnis umgekehrt: die Ursprache dieses Martyriums ist das Lateinische und die zwei verschiedenen Rezensionen, in welchen der griechische Text überliefert ist, sind zwei verschiedene Übersetzungen aus dem Lateinischen. Der gröſste Teil der Schrift wird durch ein langes Verhör ausgefüllt, welches Andreas vor dem Prokonsul Aegeates zu Paträ zu bestehen hat. Auf die Frage, wie der Knoten sich schürzte, welcher in dem Märtyrer-

[1] Vgl. die Inhaltsangabe der lateinischen Virtutes (d. i. miracula) Andreae bei Lipsius a. a. O. I, 557—562.

tode des Apostels seine gewaltsame Lösung fand, müssen die jüngeren Bearbeitungen der Legende Antwort geben.

Die schwere Aufgabe, aus der Masse der schon gedruckten Andreaserzählungen die gnostische Quellenschrift wieder herauszuschälen, mufs noch erst in Angriff genommen werden. Bonnet[1] lieferte eine dankenswerte Vorarbeit, indem er die inhaltlich identischen Partien der verschiedenen Texte zusammenstellte.

Die vollständigste Sammlung und den korrektesten Text der Überbleibsel der Andreasakten oder der älteren katholischen Bearbeitungen derselben bietet M. Bonnet in den Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars II, 1. Lipsiae 1898. p. 1—127; cf. Praef. p. XI—XXIV Doch mag auch der Vorgänger Bonnets gedacht werden. Die „Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser" sind griechisch zuerst herausgegeben worden von I. C. Thilo, Acta SS. Apostolorum Andreae et Matthiae et commentatio de eorundem origine. (Progr.) Halis 1846. 4°. Eine zweite Ausgabe bei C. Tischendorf, Acta apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 132 ad 166; cf. Proleg. p. XLVII—LIX; vgl. auch den Nachtrag bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. 139—141. Die jüngste Ausgabe bei Bonnet l. c. p. 65—116. Bonnet hat auch ein allerdings nur kleines Fragment einer alten lateinischen Version dieser Akten ans Licht gezogen: l. c. p. 85—88. Über Ausgaben der syrischen, der äthiopischen und der angelsächsischen Version s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten. Bd. I. S. 546 f. In betreff der koptischen (sahidischen) Version s. Lipsius a. a. O. Ergänzungsheft S. 259 f. — Die „Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas" sind griechisch herausgegeben worden von Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. 161—167, ex cod. Barocc. 180. Bonnet konnte zu seiner neuen Ausgabe, l. c. p. 117 bis 127, aufser dem lückenhaften cod. Barocc. saec. XII einen cod. Vatic. saec. XV heranziehen. Über Ausgaben der slavischen und der äthiopischen Version s. Lipsius a. a. O. I, 553. — Die lateinische passio sancti Andreae apostoli ist schon im ersten Bande der Legendensammlung von B. Mombritius (s. vorhin Abs. 4, S. 427) gedruckt und sehr häufig abgedruckt worden, auch bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. I. Venet. 1765. p. 152—165; cf. Proleg. p. XXXIX sq. Eine neue Ausgabe bei Bonnet l. c. p. 1—37. Die eine der beiden griechischen Übersetzungen dieser passio veröffentlichte C. Chr. Woog, Presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio S. Andreae apostoli epistola encyclica. Lipsiae 1749. 8°. Ein berichtigter Abdruck dieser Ausgabe bei Gallandi l. c. Eine neue Ausgabe besorgte Tischendorf, Acta apost. apocr. p. 105—131; cf. Proleg. p. XL—XLVII. Tischendorf hat beide griechische Übersetzungen gekannt, dieselben aber miteinander vermengt. Reinlich geschieden finden sich beide Übersetzungen in Verbindung mit dem Originale bei Bonnet l. c. p. 1—37. Über die handschriftliche Überlieferung des lateinischen und der griechischen Texte und das genealogische Verhältnis derselben zu einander s. Bonnet, La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle été écrite? Byzant. Zeitschr. Bd. III (1894). S. 458—469. — Auf diese passio läfst Bonnet l. c. p. 38—45, nach einem cod. Vatic. saec. X/XI, ein bis dahin unbekanntes griechisches Fragment ex actis Andreae folgen, welches sich durch besonders grofse Altertümlichkeit und Ursprüng-

[1] In den Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars II, 1. Praef. p. XVII—XIX.

lichkeit auszeichnet (Bonnet, Praef. p. xiv). — Endlich giebt Bonnet l. c. p. 46—64 noch zwei gleichfalls neue griechische Martyrien des hl. Andreas.

Über jüngere Bearbeitungen der Andreaslegende berichtet Lipsius a. a. O. I, 545 ff. Drei von Lipsius nach handschriftlichen Kopien besprochene Schriften sind inzwischen von Bonnet in den Analecta Bollandiana. t. XIII (1894). p. 309—378, und separat in dem Supplementum codicis apocryphi II. Paris. 1895, veröffentlicht worden: Acta Andreae cum laudatione contexta, Martyrium Andreae, Passio Andreae. Die griechischen Acta cum laudatione contexta (πράξεις καὶ περίοδοι ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι) sind unbekannter Herkunft, nahe verwandt mit dem wohl in den ersten Decennien des 9. Jahrhunderts von Epiphanius dem Mönche verfaſsten Leben des hl. Andreas, vermutlich aber erst später entstanden. Jenes Leben des hl. Andreas ward ediert von A. Dressel, Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita. Paris. et Lips. 1843. 8° p. 45—82; abgedruckt bei Migne, PP Gr. CXX, 215—260. Näheres über beide Schriften und ihr Verhältnis zu einander bei Lipsius a. a. O. I, 570—586. Vgl. jedoch Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben. Münster 1898. S. 143—145. — Das gleichfalls griechisch geschriebene Martyrium dürfte noch späteren Datums sein. Vgl. Lipsius a. a. O. I, 548 f.; Bonnet, Suppl. cod. apocr. II. Praef. p. ix—xi. Übrigens hat Bonnet selbst bei späterer Gelegenheit von diesem Martyrium gesagt: Narrationem dicere debui, non Martyrium (Acta apost. apocr. Pars II, 1. Praef. p. xvi). — Die lateinische Passio hingegen scheint höheren Alters und schon von Gregor von Tours in seinem Liber de miraculis b. Andreae apostoli benutzt worden zu sein. Vgl. Lipsius a. a. O. I, 545 f.; Bonnet, Suppl. cod. apocr. II. Praef. p. xi.

Über die Andreasakten in der slavischen Überlieferung handelt M. N. Speranskij, Die apokryphen Akten des Apostels Andreas in den altrussischen Texten. Moskau 1894. 2° (in russischer Sprache); vgl. Krumbacher in der Byzant. Zeitschr. Bd. V (1896). S. 221.

Über die Andreasakten im allgemeinen s. Lipsius a. a. O. Bd. I. S. 543—622; Ergänzungsheft S. 28—31. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 127 f. (Preuschen); II, 1, 543—545. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. xxix—xxxi.

7 Die Akten des Johannes. — In Verbindung mit den Andreasakten werden von Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6) auch Akten (πράξεις) des Apostels Johannes erwähnt und gleichfalls als eine in kirchlichen Kreisen verpönte ketzerische Schrift bezeichnet. Nach Epiphanius (Haer. 47, 1) wurden die Johannesakten ebenso wie die Andreasakten bei den Enkratiten gebraucht, nach Philastrius (De haeresibus c. 88) und Augustinus (Contra advers. legis et prophetarum 1, 20, 39) bei den Manichäern, nach Turibius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5) bei den Priscillianisten. Es bleibt bemerkenswert, daſs in allen diesen Zeugnissen die Andreasakten und die Johannesakten nebeneinander angeführt werden.

Turibius (a. a. O.) fügt bei, Leucius sei es gewesen, welcher „mit sakrilegischem Munde“ die Johannesakten verfaſste, und vor Turibius hatte schon Papst Innocenz I. (Ep. 6, ad Exsup., c. 7) die Petrusakten und die Johannesakten als Werke eines gewissen Leucius bezeichnet. Überhaupt aber werden unter allen gnostischen Apostellegenden die

Johannesakten in der späteren Tradition am bestimmtesten und konstantesten mit dem Namen Leucius in Verbindung gebracht und es ist, wie früher schon einmal hervorgehoben wurde (§ 30, 3), sehr wahrscheinlich, dafs der Verfasser der Johannesakten sich selbst gelegentlich als einen Schüler und Begleiter des Apostels mit Namen Leucius eingeführt hat. Auch wurde bereits bemerkt, dafs die Verwandtschaft der erhaltenen Fragmente die Vermutung nahe legt, die Johannesakten, die Petrusakten und vielleicht auch die Andreasakten seien von einer und derselben gnostischen Hand in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts aufgezeichnet worden (vgl. Abs. 2 und Abs. 6). Jedenfalls hat schon Klemens von Alexandrien (Adumbrationes in 1 Io. 1, 1)[1] von den Johannesakten Gebrauch gemacht, und allem Anscheine nach ist auch der Bericht des Muratorischen Fragmentes über die Entstehung des Johannesevangeliums mit Zahn[2] auf die Johannesakten zurückzuführen. Auf Grund der vorliegenden Bruchstücke der Johannesakten verlegt Zahn die Entstehung derselben in die Jahre 160—170 und erblickt in dem Verfasser einen Kleinasiaten aus der Schule Valentins. „Die mysteriösesten Lehren und Kunstausdrücke dieser Schule werden von ihm zwar nur an wenigen Stellen unverhüllt vorgetragen, bilden aber auch da, wo sie absichtsvoll verdeckt sind, den durchscheinenden Untergrund aller lehrhaften Aussagen sowie des praktischen Verhaltens des leucianischen Johannes.“[3]

Als Ganzes sind die Johannesakten zu Grunde gegangen. Um die Sammlung und Sichtung der Überbleibsel haben vor allem Zahn (1880) und Bonnet (1898) sich Verdienste erworben. Den festen Kern- und gewissermafsen den Krystallisationspunkt stellen drei kleine Stücke dar, welche in den Akten des zweiten Konzils zu Nicäa vom Jahre 787 aufbewahrt sind[4] Die bilderfeindliche Synode zu Konstantinopel im Jahre 754 hatte eine Erzählung über den Apostel Jo-

---

[1] Siehe den Text bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. III (1884), 87; vgl. 97. Die traditio, auf welche Klemens sich beruft, steht in den Fragmenten der Johannesakten bei Bonnet, Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars II, 1. p. 196, c. 93.

[2] Vgl. Zahn, Forschungen u. s. f. VI (1900), 201 ff. Hilgenfeld freilich (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLIII [1900], 1 ff.) leugnet jede Berücksichtigung des Johannesevangeliums in den Johannesakten, läfst vielmehr umgekehrt das Johannesevangelium auf die Johannesakten zurückblicken. Ähnlich auch P Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Leipzig 1896. S. 131. Für eine besonnene Kritik kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs in den Johannesakten das Johannesevangelium ausgiebig benutzt ist. Siehe Zahn a. a. O. VI, 195 ff. Vgl. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. 144 sqq.

[3] Zahn a. a. O. VI, 14 f.

[4] Eine neue Textesrezension dieser drei Stücke bei Bonnet l. c. p. 165—166. 196—198. 199—200. Vgl. über dieselben Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten I, 449—454. 520—532.

hannes bezw. ein Bild desselben als Zeugnis gegen die Bilderverehrung angerufen, und das zweite Konzil zu Nicäa ward dadurch veranlafst, festzustellen, dafs dieses angeblich apostolische Zeugnis den apokryphen Apostelgeschichten entlehnt sei (*ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*). Zur näheren Kennzeichnung der fraglichen Schrift wurden auf dem Konzile noch zwei andere Stellen derselben verlesen, Stellen, welche in der That geeignet sind, die häretische und zwar gnostische Herkunft der Johannesakten — denn um diese handelt es sich — in helles Licht zu rücken. Die eine dieser Stellen berichtet, der Leib Christi habe sich sehr häufig als einen blofsen Scheinleib erwiesen, sagt weiterhin, der Gesetzgeber der Juden sei die gesetzlose Schlange (*ἄνομος ὄφις*) gewesen, und teilt schliefslich einen „Hymnus" des Herrn mit, welcher zur Zeit Augustins (Ep. 237, ad Ceretium) sich im Gebrauche der Priscillianisten befand. Beide Stellen kehren in einem zuerst von James (1897) herausgegebenen Fragmente wieder, welches eben damit als ein Bruchstück der Johannesakten beglaubigt wird, und zwar ein um so wertvolleres Bruchstück, als es von immerhin beträchtlichem Umfange ist und ununterbrochen fortläuft und zugleich einen sehr ausgeprägten theologischen Charakter trägt. Dasselbe ist durch einen cod. Vindobonensis a. 1324 überliefert und führt hier die Aufschrift: „Wunderbare Erzählung (*διήγησις θαυμαστή*) über die Thaten und Gesichte, welche der hl. Johannes der Theologe von seiten unseres Herrn Jesus Christus sah." [1] Es ist im wesentlichen eine Predigt des hl. Johannes, welche Erinnerungen aus dem Verkehre mit dem Herrn bieten will und dabei in möglichst aufdringlicher und geschmackloser Weise für den Doketismus eintritt. Ein erst von Bonnet [2] (1898) nach einem cod. Patmensis saec. XIV veröffentlichtes Fragment umschliefst das erste der drei von dem Konzile zu Nicäa angezogenen Stücke, das von einem Maler zu Ephesus auf Veranlassung eines gewissen Lykomedes hergestellte Bild des hl. Johannes betreffend, führt aber zugleich weit über dieses Stück hinaus, indem es noch eine Reihe anderweitiger Legenden enthält. In demselben cod. Patmensis fand Bonnet [3] ein anderes Fragment, welches sich der Hauptsache nach mit einem schon von Zahn (1880) nach einem cod. Marcianus saec. XII herausgegebenen und für die Johannesakten in Anspruch genommenen Stücke deckt. Dasselbe bringt unter anderem die ans Obscöne streifende Geschichte der Drusiana, welche auch in dem von James entdeckten Bruchstücke auftritt. Mit Übergehung anderer Fragmente sei wenigstens noch der Bericht über den Heimgang, die *μετάστασις*, des Apostels erwähnt,

[1] Der Text bei James l. c. p. 1—25. Eine neue Ausgabe bei Bonnet l. c. p. 193—203.

[2] L. c. p. 160—178.

[3] L. c. p. 179—193.

welcher jedenfalls das Schlufskapitel der Akten gebildet hat und nicht blofs im griechischen Texte [1], sondern auch in verschiedenen alten Versionen erhalten ist. In seiner ursprünglichen Fassung läfst dieser Bericht den Apostel eines Sonntags zu Ephesus in aller Frische Gottesdienst halten (Ansprache, Feier der heiligen Eucharistie, Friedensgrufs) und nach Beendigung desselben aus dem Hause und der Stadt hinausgehen, begleitet von seinem Diakon Verus oder Birrhus und zwei Männern mit Körben und Schaufeln. Auch einige andere Mitglieder der Gemeinde, unter ihnen der Berichterstatter, schliefsen sich dem Zuge an, wiewohl Johannes der Menge befohlen hatte, sich zu entfernen. Auf einem Acker, welcher einem Christen zu Ephesus gehört, graben jene zwei Männer ein tiefes Grab, und Johannes legt seine Oberkleider ab und breitet sie auf dem Boden des Grabes aus, spricht dann stehend ein längeres Gebet, läfst sich in das Grab auf seine Kleider nieder und giebt mit den Worten „Friede sei mit euch, ihr Brüder," fröhlich seinen Geist auf.

Die Fragmente der Johannesakten hat Bonnet nicht, wie diejenigen der Andreasakten, nebeneinander zum Abdruck gebracht, sondern nach Möglichkeit zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verbinden und insofern die Akten in ihrem ursprünglichen Aufbau zu rekonstruieren versucht. Aufser den Fragmenten haben auch jüngere katholische Darstellungen der Johanneslegende, welche aus den gnostischen Akten schöpften, lehrreiche Winke in betreff der Anlage und des Fortschritts der einstigen Erzählung gegeben. Freilich leidet Bonnets Versuch begreiflicherweise noch vielfach an Unsicherheit und hat derselbe inzwischen auch schon durch Zahn [2] einige Berichtigungen erfahren. An der Spitze der Akten stand höchstwahrscheinlich ein Bericht über die Reise des Apostels nach Asien. In Milet, wo er ans Land gestiegen zu sein scheint, soll er eine Vision gehabt haben, in Folge deren es ihn drängte, bald nach Ephesus zu kommen. Dort nimmt er bleibenden Aufenthalt. Grofse Wunderthaten, Heilung vieler kranken Weiber, Zerstörung des Tempels der Artemis, sichern ihm Gehör und Einflufs. Von Ephesus aus begiebt er sich auf Missionsreisen und besucht eine Reihe namhafter Städte der Provinz. Der Text ist lückenhaft, aber alles drängt, wie Zahn erkannte, zu der Annahme, dafs es sich um eine Rundreise von Ephesus über Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea nach Ephesus handelt. Dem Verfasser der Akten mufs — dieser Schlufs ist unabweisbar — der Sternenkranz der sieben Städte

[1] Den griechischen Text hat Bonnet l. c. p. 203—215 reiner und vollständiger vorlegen können als die früheren Herausgeber. Über die alten Versionen vgl. Bonnet, Praef. p. xxxii.

[2] In der Neuen kirchlichen Zeitschrift. Bd. X (1899). S. 191 ff.

der Apokalypse vorgeschwebt haben (Apok. 1, 11. 20; 2, 1—3, 22)[1] Durch einen Tyrannen wird Johannes von Ephesus nach Patmos ins Exil verwiesen, kehrt dann aber nach Asien zurück und nimmt seine Wirksamkeit zu Ephesus wieder auf. Über den Aufenthalt auf Patmos sind die Akten, wenn nicht alles trügt, flüchtig hinweggeeilt und auch die Darstellung der späteren Thätigkeit zu Ephesus hat wohl schon bald ihren Abschlufs gefunden mit dem friedlichen und schmerzlosen Heimgang des Apostels. Auf alle Fälle sind die Johannesakten ein sehr phantastisches und ein ganz und gar von häretischem Geiste durchwehtes, nicht selten auch stark blasphemisch und erotisch gefärbtes Buch gewesen. Dafs der Verfasser nicht blofs dichtet und lügt, sondern auch Überlieferungen der Gemeinden Asiens sich zu nutze gemacht hat, versteht sich ganz von selbst.

Den ersten Versuch einer Sammlung der Fragmente der gnostischen Johannesakten unternahm I. C. Thilo: Colliguntur et commentariis illustrantur fragmenta Actuum S. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum. Partic. I. (Progr.) Halis 1847. 4°. Eine Partic. II ist nicht erschienen. C. Tischendorf hat zum erstenmal den Bericht über die μετάστασις des hl. Johannes in Verbindung mit einem anderweitigen Fragment herausgegeben: Acta apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 266—276. Es folgte die revidierte Ausgabe des schon bekannten Materials nebst neuen Beiträgen von Zahn: Acta Ioannis, unter Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlafs bearbeitet von Th. Zahn. Erlangen 1880. 8°. S. 219—252; vgl. S. LX—CLXXII. Die Ergänzungsbedürftigkeit der Ausgabe Zahns betonte schon Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 355. Das wichtigste aller bisher bekannt gewordenen Fragmente veröffentlichte M. Rh. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. 1—25; cf. p. IX—XXVIII. Eine neue Sammlung und Sichtung sämtlicher Fragmente verdanken wir M. Bonnet: Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars II, 1. Lipsiae 1898. p. 151—216; cf. Praef. p. XXVI—XXXIII. Über den Ertrag der Bemühungen Bonnets s. Zahn, Die Wanderungen des Apostels Johannes: Neue kirchl. Zeitschrift. Bd. X (1899). S. 191—218. Vgl. auch E. Hennecke in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1900, Sp. 272 ff. Zu dem von James veröffentlichten Fragment, bei Bonnet l. c. p. 193—203, vgl. A. Hilgenfeld, Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XLIII (1900). S. 1—61. Zu dem zuerst bei Bonnet l. c. p. 160—178 gedruckten Fragment vgl. Hilgenfeld, Das Johannesbild des Lykomedes: ebd. Bd. XLII (1899). S. 624—627.

Den gröfseren Teil der soeben genannten Acta Ioannis Zahns (S. 1 bis 165; vgl. S. III—LX) füllt eine neue Ausgabe der unter dem Namen des Prochorus in der griechischen Kirche weit verbreiteten und in die verschiedensten Sprachen übersetzten Erzählung von den Thaten des Apostels Johannes (πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, συγγράφοντος τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ Προχόρου). Prochorus ist der aus Apg. 6, 5 bekannte Diakon. Das ihm beigelegte Werk scheint in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Palästina oder Syrien verfafst worden zu sein. Vgl. aufser Zahn insbesondere Lipsius a. a. O. I, 355—408. — Ungleich näher

[1] Vgl. Zahn, Forschungen u. s. f. VI, 197 ff.

als dieses Werk stehen den gnostischen Johannesakten zwei lateinische Bearbeitungen der Johanneslegende: die Virtutes (d. i. miracula) Ioannis, in der unter dem Namen des angeblichen Apostelschülers Abdias gehenden, nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts entstandenen Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, und die Passio Ioannis, welche von Mellitus von Laodicea (= Melito von Sardes) verfafst sein will, aber nur eine kürzere und jüngere Redaktion jener Virtutes Ioannis darstellt. Weiteres über diese Schriftstücke bei Zahn, Acta Ioannis, Einleitung, passim; bei Lipsius a. a. O. I, 408 bis 431. — Corssen hat nachweisen wollen, dafs wohl schon im 3. Jahrhundert eine katholische „Historia ecclesiastica de Iohanne apostolo et evangelista“ in Umlauf gewesen sei, welche das Wichtigste aus den Überlieferungen über Johannes in knapper Form zusammengefafst habe und welche sich in ihren äufseren Umrissen aus verschiedenen Notizen über Johannes bei Hieronymus, Augustinus und späteren noch wiederherstellen lasse. Siehe P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Leipzig 1896. (Texte und Untersuchungen u. s. f. XV, 1.) S. 73—91. So gewifs Corssens Ausführung von glänzendem Scharfsinne zeugt, so zweifelhaft erscheint es, ob die Historia in der vorgelegten Form, ja ob sie überhaupt nur existiert habe. Vgl. etwa A. Jülicher in den Götting. Gel. Anzeigen, Jahrg. 1896, S. 841—851.

Über die Johannesakten im allgemeinen handeln Zahn, Acta Ioannis, Einleitung (S. III—CLXXII). Lipsius a. a. O. Bd. I. S. 348—542; Ergänzungsheft S. 25—28. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 856—865. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 124—127 (Preuschen); II, 1, 541—543. M. Rh. James l. c. p. 144—154: Leucius and the Gospel of John. Zahn in der Neuen kirchl. Zeitschrift. Bd. X (1899). S. 191—218. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litt. Teil VI. Leipzig 1900. S. 14—18. 194—206.

8. Die Akten des Thomas. — Die Akten (πράξεις) des Apostels Thomas sind besser überliefert als die Johannesakten und überhaupt vollständiger auf uns gekommen als irgend eine andere gnostische Apostellegende. Der gnostische Urtext ist zwar gleichfalls zu Grunde gegangen und alles Wissen um denselben ist, abgesehen von einigen Angaben des hl. Augustinus (Contra Adimantum 17, 2; Contra Faustum 22, 79; De sermone Domini in monte 1, 20, 65), aus katholischen Überarbeitungen zu schöpfen. Zwei dieser Überarbeitungen jedoch, eine griechische und eine syrische, dürfen ein sehr hohes Alter beanspruchen, sind ziemlich unversehrt erhalten geblieben und lassen die gnostische Vorlage noch deutlich durchschimmern, viel deutlicher, als dies bei den katholischen Rezensionen der Andreas- und der Johannesakten der Fall ist.

Den syrischen Text veröffentlichte Wright, den griechischen Bonnet[1]. An Verschiedenheiten zwischen diesen beiden Texten

[1] W Wright, Apocryphal Acts of the Apostles. London 1871. p. 171—333 des syrischen Textes, p. 146—298 der englischen Übersetzung. M. Bonnet, Supplementum codicis apocryphi I. Acta Thomae. Lipsiae 1883. p. 1—95. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes von der Hand Bonnets steht in naher Aussicht.

fehlt es nicht. Der griechische ist in zwölf Akte (πράξεις) abgeteilt, an welche sich als besonderer Abschnitt noch das Martyrium anreiht. Der syrische umfaſst nur acht Akte und das Martyrium, bietet aber gleichwohl im groſsen und ganzen denselben Inhalt, indem die Akte 7—8 den Akten 7—12 des griechischen Textes entsprechen. In der Darstellung selbst ist der griechische Text, wenigstens in der einzigen Handschrift, in welcher derselbe seinem ganzen Umfange nach aufgefunden wurde (einem cod. Parisiensis saec. XI), häufig kürzer als der syrische, selten ausführlicher. Der Hauptunterschied besteht indessen darin, daſs der syrische Text sich als minder ursprünglich oder durchgreifender überarbeitet erweist, insofern manche gnostische Züge verwischt wurden, welche im griechischen Texte beibehalten sind.

Im Anschluſs an den griechischen Text soll möglichst kurz der Verlauf und Fortgang der Erzählung angedeutet werden. Thomas kommt nach Indien, wohnt in der Stadt Andrapolis dem Hochzeitsfeste der Königstochter bei und bestimmt die Brautleute zu dem Gelöbnisse steter Jungfräulichkeit (Akt 1). Thomas gelangt in das Land des Königs Gundaphorus, erbaut dem Könige einen Palast im Himmel und nimmt den König und dessen Bruder in die Herde Jesu Christi auf (Akt 2). Er erweckt und bekehrt einen Jüngling, welcher zur Strafe für seine Unzucht von einem Drachen getötet worden war (Akt 3). Ein Eselsfüllen begrüſst den Apostel mit menschlicher Stimme als Abgesandten des Allerhöchsten und bietet demselben seine Dienste an (Akt 4). Thomas befreit ein Weib aus der Gewalt eines unzüchtigen Dämons und das Weib bekennt sich zum Glauben an den neuen Gott (Akt 5). Thomas läſst die verdorrten Hände eines Jünglings, welcher seine Geliebte ermordet hatte, wieder gesunden und das Mädchen wieder auferstehen (Akt 6). Er folgt dem Rufe eines Feldherrn des Königs Misdäus, welcher bittet, seine Gattin und seine Tochter von unzüchtigen Dämonen zu erretten (Akt 7). Da die Zugtiere des Wagens vor Erschöpfung nicht mehr brauchbar sind, treten auf Geheiſs des Apostels vier wilde Esel an ihre Stelle. Die Dämonen fahren aus, die wie tot am Boden liegenden Frauen stehen auf (Akt 8). Mygdonia, die Gattin des Charisius, eines Verwandten des Königs, bricht, von Thomas bekehrt, den ehelichen Umgang mit ihrem Manne ab. Auf Drängen des beleidigten Mannes läſst König Misdäus den Apostel geiſseln, binden und ins Gefängnis werfen (Akt 9). Durch den Herrn befreit, spendet Thomas Mygdonia und andern hochgestellten Personen, welche sich gleichfalls zu einem enthaltsamen Leben entschlossen haben, die Taufe und die heilige Eucharistie (Akt 10). Auch Tertia, die Gattin des Königs Misdäus, wird durch Thomas für Enthaltung vom Gebrauch der Ehe gewonnen, und der erzürnte König befiehlt, den Apostel vor sein Tribunal zu führen (Akt 11). Auf wunderbare Weise entgeht Thomas den ihm zugedachten Martern,

kann auch den Kerker ungehindert verlassen, erteilt dem Sohne und Erben des Königs nebst andern Gläubigen die Taufe und spendet ihnen die heilige Eucharistie (Akt 12). Schliefslich jedoch wird Thomas auf Geheifs des Königs zur Stadt hinausgeführt und auf einem Berge mit Lanzen durchbohrt (das Martyrium)[1].

Die lehrhafte Tendenz der Akten liegt zu Tage. Durch die ganze Erzählung zieht sich wie ein roter Faden die Forderung der Enthaltsamkeit. Auch den Eheleuten wird nichts häufiger und nachdrücklicher eingeschärft als der Verzicht auf allen Geschlechtsverkehr. Eben dieses Lebensideal stellen auch andere gnostische Apostellegenden, insbesondere die Petrusakten, auf. Die Thomasakten aber haben dasselbe, soviel bekannt, am unverhülltesten und anspruchsvollsten in den Vordergrund gerückt. Natürlich ist ihre Erzählung zunächst und hauptsächlich für die lehrhafte Tendenz zurechtgeschnitten, womit freilich nicht geleugnet werden soll, dafs auch Geschichte in die Sage eingestreut wird. Auf geschichtliche Elemente hat namentlich v. Gutschmid[2] aufmerksam gemacht. Der indische König Gundaphorus ist ohne Zweifel der sonst nur aus Münzen und Inschriften bekannte indisch-parthische König Gondophares, dessen Regierung in das erste christliche Jahrhundert fällt[3]. Auch andere in den Akten vorkommende Königsnamen glaubte v. Gutschmid durch sonstige Quellen belegen zu können. Wenn indessen der berühmte Geschichtsforscher die ganze Thomaslegende für eine ursprünglich buddhistische, in christlichem Sinne umgestaltete Missionsgeschichte erklären wollte, so dürfte er viel zu weit gegangen sein. Lipsius[4] zeigte sich zwar durchaus nicht abgeneigt, der Ansicht v. Gutschmids beizutreten, verfehlte aber nicht, in Einzelheiten Vorbehalte zu machen und Widerspruch zu erheben. Die inzwischen von anderer Seite, insbesondere von S. Lévy, hervorgehobenen Berührungen der Thomasakten mit Daten aus der Geschichte, Geographie und Kultur Indiens[5] mögen immerhin zu einer erneuten Prüfung der Hypothese v Gutschmids und des historischen Hintergrundes der Thomasakten überhaupt anregen.

---

[1] Eine sehr einläfsliche Darlegung des Inhaltes der Akten findet sich bei Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten I, 249—272.

[2] Im Rheinischen Museum f. Philol. N. F. XIX (1864), 161 ff.

[3] Nach v. Gutschmid (a. a. O. S. 168) regierte Gondophares 7 v. Chr. bis 29 n. Chr. A. v. Sallet (Die Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien und Indien. Berlin 1879. S. 159) verlegte dagegen die Regierung des Gondophares in die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts. Später hat v. Gutschmid (Geschichte Irans und seiner Nachbarländer. Tübingen 1888. S. 135) die Regierung des Gondophares nach dem Jahre 16 n. Chr. beginnen lassen.

[4] A. a. O. I, 281 ff.

[5] Vgl. etwa Analecta Bollandiana XVIII (1899), 275 sqq.

Besondere Erwähnung erheischen noch einige in die Erzählung der Thomasakten verwobene Poesien: zwei Weihegebete, eine Ode auf die Sophia und ein Hymnus auf die Seele, sämtlich von ausgesprochen gnostischem Gepräge. Der Hymnus auf die Seele fehlt zwar in den bisherigen Ausgaben des griechischen Textes, ist aber handschriftlich auch griechisch überliefert und ist in der unter der Presse befindlichen neuen Ausgabe des griechischen Textes von Bonnet auch schon gedruckt[1] Unzweifelhaft jedoch ist dieser Hymnus, wie aus der Farbe der Sprache und der metrischen Anlage erhellt, von Haus aus syrisch abgefafst. Nöldeke wollte denselben dem syrischen Gnostiker Bardesanes zueignen, Bevan einem syrischen Schüler des Bardesanes. Es ist ein schönes, im einzelnen allerdings sehr dunkles und rätselhaftes Lied, welches in kühnen Bildern die Schicksale der Seele besingt, wie sie aus ihrer himmlischen Heimat in die untere Welt herabgesandt wird, um die von der Schlange gehütete Perle zu holen, wie sie auf Erden ihrer Herkunft und ihrer Aufgabe vergifst und durch einen Brief aus der Heimat an ihre Pflicht gemahnt werden mufs, und wie sie dann die Perle der Schlange entwendet und nun das glänzende Kleid, welches sie früher getragen, zurückerhält und in die obere Welt heimkehrt[2]. Die drei andern poetischen Stücke stehen auch schon in den bisherigen Ausgaben des griechischen Textes. Die Ode auf die Sophia[3] soll Thomas auf dem Hochzeitsfeste der Königstochter zu Andrapolis vorgetragen haben und zwar ἑβραϊστί d. i. aramäisch. Die beiden Weihegebete[4], welche nahe miteinander verwandt sind, spricht Thomas bei Erteilung der Taufe und bei Spendung der heiligen Eucharistie. Macke[5] hat in einer gelehrten und scharfsinnigen Untersuchung es wahrscheinlich zu machen gesucht, dafs auch diese drei Gedichte ebensowie der Hymnus auf die Seele ursprünglich in syrischer Sprache und in metrischer Form verfafst worden sind, dafs sie nach inneren und äufseren Anzeichen dem Gnostiker Bardesanes angehören und dafs sie erst nachträglich den Thomasakten einverleibt wurden. Dieser letzteren Annahme späterer Interpolation erwächst nun freilich eine sehr grofse Schwierigkeit aus dem Umstande, dafs, wie bemerkt, auch der griechische Text die

[1] Siehe Analecta Bollandiana XX (1901), 159 sq. Syrisch steht der Hymnus bei Wright l. c. p. 274—279 des syrischen Textes, p. 238—245 der englischen Übersetzung.

[2] Deutsche Übersetzungen des Liedes nebst Erklärungsversuchen bei Macke in der Theol. Quartalschr. LVI (1874), 28 ff. 52 ff.; bei Lipsius a. a. O. I, 292 ff. Zur Kritik der Erklärung Lipsius' vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 546.

[3] Im ersten Akte bei Bonnet l. c. p. 8 sq.

[4] Im zweiten Akte bei Bonnet p. 20, und im fünften Akte bei Bonnet p. 36.

[5] A. a. O. S. 3 ff.

Gedichte enthält. Mit Rücksicht hierauf müssen die drei kleineren Gedichte ebensowie der Hymnus auf die Seele bis auf weiteres als echte und ursprüngliche Bestandteile der Thomasakten anerkannt werden. Dagegen dürfte die syrische Abfassung sämtlicher Gedichte durch Macke erwiesen und damit dürfte zugleich auch die Sprache der gnostischen Thomasakten festgestellt sein. Jedenfalls mufs auf Grund der syrischen Abfassung der Gedichte auch die syrische Abfassung der Akten überhaupt bis zur Erbringung eines Gegenbeweises vorausgesetzt werden, und eine eingehendere Vergleichung der beiden überlieferten Texte, wie sie Nöldeke[1] anzustellen begann, wird diese Voraussetzung allem Anscheine nach zur Gewifsheit erheben. Auch Burkitt[2] hat sich bereits für die Annahme eines syrischen Originals ausgesprochen.

Die vorstehende Erörterung legt die Folgerung nahe, dafs die Thomasakten in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts auf syrischem Sprachgebiete, etwa zu Edessa, von einem Anhänger des Bardesanes verfafst worden sind. Die im Jahre 232 erfolgte Translation der Reliquien des hl. Thomas nach Edessa mag es gewesen sein, welche den Anstofs zur Abfassung gab[3]. Ephräm der Syrer bezeugt, wie früher bemerkt (§ 30, 3), dafs die Bardesaniten apokryphe Apostelgeschichten in Umlauf setzten, und trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks läfst sich die Annahme kaum umgehen, dafs Ephräm speziell die Thomasakten im Auge gehabt hat.

Auch Eusebius hat die Thomasakten nicht namentlich angeführt, hat sie aber jedenfalls unter die häretischen Akten „der andern Apostel" (aufser Andreas und Johannes, Hist. eccl. 3, 25, 6) einbegriffen. Nach Epiphanius (Haer. 47, 1; 61, 1) wurden die Thomasakten bei den gnostischen Parteien der Enkratiten und der Apostoliker gelesen, nach Augustinus (Contra Adimantum 17, 2. 5; Contra Faustum 22, 79; De sermone Domini in monte 1, 20, 65) bei den Manichäern, nach Turibius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5) bei den Manichäern und den Priscillianisten. Der Leserkreis der Thomasakten war also wesentlich derselbe wie derjenige der Andreas- und der Johannesakten.

Der Erste, welcher die Überbleibsel der Thomasakten bezw. der späteren griechischen Bearbeitung derselben zusammenzustellen versuchte, war I. C. Thilo: Acta S. Thomae apostoli ex codd. Pariss. primum edidit et adnotationibus illustravit I. C. Th. Lipsiae 1823. 8°. C. Tischendorf revidierte und erweiterte diese Sammlung: Acta apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 190 ad 242; Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. 156—161. Ganz neues

---

[1] Bei Lipsius a. a. O. II, 2, 423 ff.

[2] In The Journal of theological studies I (1900), 280 sqq.

[3] Vgl. Lipsius a. a. O. II, 2, 425.

Licht über die Thomasakten verbreitete die musterhafte Ausgabe der syrischen Bearbeitung von W. Wright: Apocryphal Acts of the Apostles. London 1871. vol. I: The Syriac texts. p. 171—333; vol. II: The English translation. p. 146—298. Einige Bruckstücke der syrischen Bearbeitung wurden nach einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts herausgegeben, mit dem Texte bei Wright verglichen und ins Englische übersetzt von F. C. Burkitt in den Studia Sinaitica. No. IX. London 1900. p. 23—44. Erst aus dem syrischen Text ward ersichtlich, dafs in den Fragmenten bei Thilo und Tischendorf kaum die Hälfte des griechischen Textes vorliege, und M. Bonnet hatte die Freude, den griechischen Text vollständig herausgeben zu können: Supplementum codicis apocryphi I. Acta Thomae graece partim cum novis codicibus contulit, partim primus edidit, latine recensuit, praefatus est, indices adiecit M. B. Lipsiae 1883. p. 1—95. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes von Bonnet werden die Acta apostolorum apocrypha, post C. Tischendorf denuo ediderunt Lipsius et Bonnet, im zweiten Bande des zweiten Teiles bringen.

Über die Thomasakten im allgemeinen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten. Bd. I. S. 225—347; Ergänzungsheft S. 23—25. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 123 f. (Preuschen); II, 1, 545—549. A. Martin, Les stiques des Acta Thomae: Mélanges G. B. de Rossi. Paris 1892. p. 204—205. — Über den syrischen Hymnus auf die Seele handelte Th. Nöldeke, gelegentlich einer Rezension der Wrightschen Ausgabe der syrischen Bearbeitung, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Bd. XXV (1871). S. 676—679. Über sämtliche poetische Stücke der Thomasakten s. K. Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs. Eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasakten: Theol. Quartalschrift. Bd. LVI (1874). S. 1—70. Eine deutsche Übersetzung des Hymnus auf die Seele auch bei Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland. Mainz 1882. S. 246—259. Eine Separatausgabe dieses Hymnus nebst englischer Übersetzung und Noten lieferte A. A. Bevan: The Hymn of the Soul, contained in the Syriac acts of St. Thomas. Cambridge 1897 (Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, V, 3.) — Über den geschichtlichen Hintergrund der Thomasakten s. A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten: Rheinisches Museum f. Philol. N. F. Bd. XIX (1864). S. 161—183 (= Kleine Schriften von A. v. Gutschmid. Bd. II. Leipzig 1890. S. 332—364). S. Lévy, St. Thomas, Gondopharès et Mazdès: Journal Asiatique. t. IX, 9 (1897). p. 27—42. Vgl. Analecta Bollandiana. t. XVIII (1899). p. 275—279. — Über die Originalsprache der Thomasakten s. aufser Macke a. a. O. Nöldeke bei Lipsius a. a. O. II, 2, 423 ff.; F. C. Burkitt in The Journal of theological studies. vol. I (1900). p. 280—290.

Lipsius (a. a. O. I, 240 ff.) geht auch auf die jüngeren Bearbeitungen der Thomaslegende ein. Zwei lateinische Bearbeitungen hat Bonnet a. a. O. von neuem herausgegeben: De miraculis B. Thomae apostoli, p. 96—132, und Passio S. Thomae apostoli, p. 133—160. Die erstere Schrift ist höchstwahrscheinlich von Gregor von Tours verfafst (s. Bonnet, Praef. p. XIII sqq.); die letztere mag etwas älter sein und aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammen (s. Bonnet p. XVI sqq.). Vgl. Lipsius I, 242 ff. — Eine jüngere griechische Bearbeitung veröffentlichte M. Rh. James, Apocrypha anecdota. Ser. II. Cambridge 1897. p. 27—45; cf. p. XXXII—XLIV. Diese griechische Rezension ist sehr nahe verwandt mit der Thomaslegende des äthiopischen Sammelwerkes „Die Kämpfe der Apostel", welches Malan, London 1871, in englischer Übersetzung, Budge, London 1899, im äthiopischen Texte

herausgab. James hat dem Abdruck der griechischen Bearbeitung Malans Übersetzung des äthiopischen Textes beigegeben (p. 46—63). Vgl. über die äthiopische Legende Lipsius I, 248 ff. — Spätestens in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hat ein sonst nicht bekannter Erzbischof Nicetas von Thessalonike einen Auszug aus dem griechischen Text der Thomasakten angefertigt. Einen Abschnitt dieses Auszugs, die Bearbeitung des Hymnus auf die Seele, veröffentlichte M. Bonnet, Actes de S. Thomas apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique: Analecta Bollandiana. t. XX (1901). p. 159—164.

9. Die Akten des Philippus. — Die Akten des Apostels Philippus sind in griechischen Handschriften meist *περίοδοι Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου* betitelt. Soweit sie jedoch bisher bekannt geworden sind, bieten die griechischen Handschriften nur Fragmente und auch diese allem Anscheine nach nicht in ihrem ursprünglichen Wortlaute, sondern in späterer Überarbeitung. Die bedeutendsten Fragmente sind in einem codex Vaticanus saec. XI/XII aufgefunden und von Batiffol[1] herausgegeben worden. Sie gehören einem Texte an, welcher in fünfzehn Akte (*πράξεις*) zerfiel, und sie umfassen die neun ersten und den fünfzehnten Akt, welch letzterer zugleich das Martyrium enthält.

Der Bericht dieser Akten läfst sich etwa wie folgt wiedergeben. Bei seiner Abreise von Galiläa weckt Philippus einen Jüngling, das einzige Kind einer Witwe, vom Tode auf (Akt 1). Von Galiläa gelangt er zunächst „in die Stadt der Athener, welche Hellas heifst", und dort predigt er dreihundert griechischen Philosophen von dem Herrn Jesus Christus. Auf Bitten der Philosophen kommt der jüdische Hohepriester Ananias mit fünfhundert Begleitern von Jerusalem nach Athen, um den Apostel Lügen zu strafen. Philippus aber weifs die Begleiter des Hohenpriesters durch Wunderzeichen von der Wahrheit seiner Predigt zu überzeugen, der Hohepriester selbst, welcher halsstarrig bleibt, wird von der Erde verschlungen; die Athener nahmen zum grofsen Teile das Christentum an (Akt 2)[2]. Von Athen begiebt sich Philippus nach Parthien, von dort in das Gebiet der Kandaker und von dort nach Azotus. Auf der Fahrt nach Azotus beschwört er einen Seesturm und bekehrt die Schiffsmannschaft (Akt 3). In Azotus heilt er die Tochter seines Gastfreundes Nikoklides von einer Augenkrankheit (Akt 4). Von Azotus reist er nach Nikatera in Hellas und gewinnt seinen Gastgeber Ireos nebst Gattin und Tochter

[1] In den Analecta Bollandiana IX (1890), 204 sqq. Eine Skizze des Inhalts der genannten Handschrift gab übrigens schon Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten. Ergänzungsheft. S. 65 ff., auf Grund von Mitteilungen Bonnets.

[2] Diesen zweiten Akt hat Batiffol l. c. p. 208 nicht abdrucken lassen, weil derselbe nach einer andern Handschrift schon von Tischendorf, Acta apost. apocr. Lips. 1851. p. 95—104, veröffentlicht worden war.

für den christlichen Glauben (Akt 5). Er verteidigt den christlichen Glauben gegenüber den Juden zu Nikatera und erhärtet seine Worte durch Wunderthaten (Akt 6). Nach Erbauung eines Gotteshauses bestellt er Ireos zum Bischofe und verläfst Nikatera (Akt 7). Auf Weisung des Herrn ziehen Philippus, seine Schwester Mariamme und Bartholomäus in das Land der Schlangenverehrer (εἰς τὴν χώραν τῶν Ὀφιανῶν). Ein Leopard und ein Ziegenbock, welche wie Menschen reden, schliefsen sich den Reisenden an (Akt 8). Ein über hundert Ellen langer Drache samt einem Gefolge von Schlangen wird durch die Wunderkraft des Kreuzzeichens getötet (Akt 9). An diesen neunten Akt reiht sich, wie gesagt, in der Handschrift der fünfzehnte Akt mit der Erzählung des Todes des Apostels an. Zu Hierapolis in Kleinphrygien, wo er den Schlangenkult auszurotten suchte, wird Philippus auf Befehl des Prokonsuls mit durchbohrten Knöcheln und Fersen kopfüber an einen Baum aufgehängt. Auch der Leopard und der Ziegenbock wohnen dem Schauspiele bei. Bartholomäus geht nach Lykaonien, Mariamme nach Palästina [1].

Die verloren gegangenen Akte 10—14 spielten wahrscheinlich auch in Hierapolis. Die Schlangenverehrer, welche der Apostel laut dem achten Akte aufsucht, sind ohne Zweifel die Bewohner von Hierapolis, und zu Hierapolis erfolgt, wie bemerkt, auch das Martyrium. Dazu kommt, dafs mit dem achten Akte die Erzählung gewissermafsen wieder von vorne anhebt, indem sie bis auf die Verteilung der Städte und Länder unter die zwölf Apostel zurückgreift. Die Akte 8—15 sind demnach ein enger zusammengehörendes Ganzes gewesen, der legendarische Epheu, der sich an der von der altkirchlichen Tradition verbürgten Wirksamkeit eines Philippus in Hierapolis emporgerankt hat. Eines Philippus — denn die Tradition spricht nicht von dem Apostel Philippus, sondern von dem aus der Apostelgeschichte (6, 5; 21, 8) bekannten Diakon und „Evangelisten" Philippus" [2]; in den Akten aber sind diese beiden Träger des Namens Philippus zu einer einzigen Person verschmolzen worden. Die voraufgehenden Akte, 1—7, sind ein Gemisch von Legenden, von denen eine jede ihre besondere Entstehungsgeschichte zu haben scheint. Die Darstellung der Missionsreisen des Apostels in diesen Akten ist überaus unklar und verwirrt; mit den geographischen Kenntnissen des Verfassers mufs es sehr traurig bestellt gewesen sein. Die Anwesenheit des Apostels im „Gebiete der Kandaker" (Akt 3) und seine

---

[1] Den fünfzehnten Akt hat Batiffol l. c. p. 248 gleichfalls übergangen, weil derselbe bereits von Tischendorf l. c. p. 75—94 nach andern Handschriften herausgegeben worden war.

[2] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. VI (1900), 158—175.

Thaten in Azotus (Akt 3—4) sind jedenfalls auf das achte Kapitel der Apostelgeschichte zurückzuführen. Von der Königin Kandake (Apg. 8, 27) ist auf ein Gebiet der Kandaker geschlossen worden.

Drolliger noch erscheint es, wenn eine syrische Geschichte des „Apostels und Evangelisten Philippus“ [1] von Thaten in der „Stadt Karthago, welche ist in Azotus“, zu berichten weifs. Die Stadt Karthago [2] ist wohl nichts anderes als das mifsverstandene „Gebiet der Kandaker“, und diese Stadt wird nach Azotus verlegt, weil der Apostel vom Gebiete der Kandaker nach Azotus gereist sein soll. Die syrische Geschichte scheint sich damit als eine jüngere, von dem exzerpierten griechischen Texte oder der Vorlage desselben abhängige Legende zu erweisen [3]. Doch bedarf dieselbe noch der genaueren Untersuchung. Eine Übersetzung oder Überarbeitung der griechischen Akten können die syrischen Akten nicht sein, weil der Inhalt im grofsen und ganzen ein verschiedener ist. Zahn [4] sieht in den syrischen Akten „eine völlig unabhängige, wahrscheinlich ursprünglich syrisch geschriebene Dichtung“

Den griechischen Text hat Lipsius für eine katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift erklärt, welch letztere frühestens gegen Anfang oder um die Mitte des 3. Jahrhunderts verfafst worden sei. Das Vorhandengewesensein einer solchen Grundschrift läfst sich indessen weder durch äufsere Zeugnisse erhärten, noch auch durch die Eigentümlichkeiten des erhaltenen griechischen Textes in genügender Weise belegen. Die Philippusakten müssen vielmehr erst verhältnismäfsig spät ans Licht getreten sein. Die erste namentliche Anführung findet sich in der sog. Gelasianischen Dekretale De recip. et non recip. libris: Actus nomine Philippi apostoli apocryphi [5]. Frühere Spuren sind aber überhaupt nicht nachweisbar. Die Fragmente des griechischen Textes bekunden entschieden katholische Haltung. Ein gnostischer Kern unter katholischer Hülle ist nicht wahrzunehmen. Einzelne Berührungen mit älteren gnostischen Apostellegenden, insbesondere die wie Menschen empfindenden und redenden Tiere, können nur etwa Bekanntschaft des Verfassers mit

---

[1] Herausgegeben von Wright, Apocryphal Acts of the Apostles (London 1871) p. 73—99 des syrischen Textes, p. 69—92 der englischen Übersetzung. Vgl. zu dieser syrischen Geschichte Lipsius a. a. O. II, 2, 32 ff.

[2] Die syrische Schreibweise קרטגנא, bei Wright l. c. p. 74 des syrischen Textes, könnte an und für sich auf Cartagena in Spanien gedeutet werden. Gemeint aber ist, wie Wright p. 69 der englischen Übersetzung hervorhebt, sonder Zweifel Karthago.

[3] Vgl. Lipsius in den Jahrbüchern f. protest. Theol. XVII (1891), 470.

[4] A. a. O. VI, 22.

[5] Bei A. Thiel, Epistolae Rom. Pontificum genuinae. t. I. Brunsbergae 1868. p. 462.

diesen Legenden beweisen. Zahn dürfte der Wahrheit sehr nahe kommen, wenn er behauptet, die griechischen Akten seien frühestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts aus der Feder eines orthodoxen, aber sehr unwissenden und gedankenarmen Mönches hervorgegangen.

Die ersten Fragmente der griechischen Philippusakten, nämlich den zweiten Akt (Acta Philippi in Hellade) und den fünfzehnten Akt (das Martyrium) hat C. Tischendorf, Acta apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 75—104, herausgegeben. Nachträglich hat Tischendorf, Apocalypses apocr. Lips. 1866. p. 141—156, noch zwei jüngere griechische Rezensionen des fünfzehnten Aktes bezw. des Martyriums, beide jedoch nur unvollständig, mitgeteilt. Die zweite Rezension, p. 151—156, ist vervollständigt worden durch James, Apocrypha anecdota. Cambridge 1893. p. 158—163. Die Akte 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 hat P. Batiffol in den Analecta Bollandiana. t. IX. Paris. 1890. p. 204—249 nach dem cod. Vaticanus saec. XI/XII veröffentlicht. Eine kritische Gesamtausgabe der Fragmente steht von M. Bonnet zu erwarten. — Die syrische Philippusgeschichte ward ans Licht gezogen durch W Wright, Apocryphal Acts of the Apostles. London 1871. vol. I: The Syriac texts. p. 73—99; vol. II: The English translation. p. 69—92. — Über andere Philippuslegenden aus späterer Zeit s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 2, 39 ff.

Über die Philippusakten handeln Lipsius a. a. O. Bd. II, 2. S. 1—53; Ergänzungsheft. S. 64—73. (Später folgen im Ergänzungsheft S. 94. 260 noch Bemerkungen über die von Guidi und von v. Lemm herausgegebenen koptischen Philippusakten.) H. O. Stölten, Zur Philippuslegende: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XVII (1891). S. 149—160. Lipsius, Zu den Akten des Philippus: ebd. S. 459—473. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 138 f. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litt. Teil VI. Leipzig 1900. S. 18—24.

10. Die Akten des Matthäus. — Wie die Philippusakten, so sind auch die Akten des Apostels Matthäus wohl erst im 4. oder 5. Jahrhundert verfafst worden. Wenigstens verraten die Kirchenschriftsteller des Altertums keinerlei Kenntnis derselben. Wenn Lipsius die überlieferten Texte als katholische Bearbeitungen einer verloren gegangenen, in das 3. Jahrhundert zurückreichenden gnostischen Urschrift bezeichnete, so litt seine Argumentation bei den Matthäusakten ganz ähnlich wie bei den Philippusakten an sehr wesentlichen Lücken und Gebrechen. Von den Matthäusakten ist überdies nur der Schlufsabschnitt, das Martyrium, erhalten geblieben, und den diesem Martyrium etwa eigenen Anklängen an gnostische Vorstellungen und Gebräuche[1] kann durchaus keine zwingende Beweiskraft zuerkannt werden.

Matthäus ist „auf dem Berge" in stilles Gebet versunken, als ihm der Herr in Gestalt eines Knaben erscheint, ihm einen Zweig darreicht und ihm befiehlt, nach Myrne, der Stadt der Menschenfresser, zu gehen. Dort solle er den Zweig vor die Thüre der Kirche

[1] Siehe Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten II, 2, 120 ff.

pflanzen, welche er im Vereine mit Andreas gegründet habe. Alsbald werde der Zweig zu einem gewaltigen Baum voll süſser Früchte emporwachsen, und der Genuſs dieser Früchte werde die Barbaren in gesittete Menschen und gläubige Christen umwandeln. Matthäus thut, wie ihm geheiſsen, der Zweig sproſst sofort zu einem fruchtbeladenen Baum auf, die Menschenfresser preisen den neuen Gott. Die Königin, der Königssohn und dessen Frau werden auf Anweisung des Apostels von Plato, dem Bischofe der Stadt, getauft. Der König selbst aber, Fulbanus mit Namen, gerät in heftigen Zorn und sinnt auf des Apostels Verderben. Indessen werden seine Anschläge durch Wunderzeichen vereitelt, die ausgesandten Häscher werden zurückgeschreckt, ein Dämon muſs dem Könige erklären, man könne dem Apostel nichts anhaben, wenn derselbe nicht selbst sterben wolle. Endlich jedoch weiſs der König den Apostel in seine Gewalt zu bringen und dem Feuertode zu überliefern. Nach einem Gebete in hebräischer Sprache giebt Matthäus seinen Geist auf. Während des Martyriums und nach dem Tode des Apostels häufen sich erschütternde Wunderereignisse, so sehr, daſs schlieſslich auch des Königs starrer Sinn gebrochen wird. Er bekehrt sich, empfängt vom Bischof Plato die Taufe, die heilige Eucharistie und die Priesterweihe, und nach Verlauf von drei Jahren, als Plato gestorben, wird der König Bischof.

Augenscheinlich ist dieses Martyrium nur ein Fragment. Wenn es in dem ersten Satze heiſst, Matthäus habe „auf dem Berge“ (ἐν τῷ ὄρει) geweilt, so erhellt sofort, daſs vorher bereits von diesem Berge die Rede war. Der Herr nähert sich dem Apostel „in Gestalt der Kinder, welche im Paradiese Psalmen singen“ (c. 1), und der Apostel spricht zu ihm: „Ich habe dich gesehen im Paradiese, wie du Psalmen sangst mit den andern Kindern, welche zu Bethlehem ermordet worden sind“ (c. 3). Damit ist sozusagen ausdrücklich auf einen vorangegangenen Abschnitt verwiesen, in welchem erzählt wurde, Matthäus sei in das Paradies entrückt worden und habe dort dem Psalmengesange der bethlehemitischen Knäblein beigewohnt. Endlich wird als schon bekannt vorausgesetzt, daſs Matthäus im Vereine mit Andreas in der Stadt der Menschenfresser eine Kirche gegründet habe (c. 4).

Es würde jedoch, wie Lipsius[1] mit Recht hervorhob, sehr übereilt sein, wenn man die früher besprochenen „Akten des Andreas und Matthias (al. Matthäus) in der Stadt der Menschenfresser“ und ihre Fortsetzung, „die Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas“ (Abs. 6), zu den Matthäusakten rechnen wollte. Auch Bonnet hat auſser dem Martyrium keine anderweitigen Reste der Matthäusakten

[1] A. a. O. II, 2, 113 ff.

ausfindig machen können. Das Martyrium aber hat Bonnet nicht blofs in dem früher schon bekannten griechischen Texte, sondern auch in einer alten lateinischen Übersetzung oder Überarbeitung vorgelegt und zwar nach Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts.

Eine arabisch und äthiopisch überlieferte Legende handelt von den Thaten des hl. Matthäus im Lande der „Wahrsager", d. h. der Magier, also wohl in Babylonien, verlegt aber seinen Märtyrertod nach Parthien.

Die erste Ausgabe des griechischen Martyriums des hl. Matthäus lieferte Tischendorf, Acta apost. apocr. Lips. 1851. p. 167—189. Eine zweite Ausgabe des griechischen Textes, unter Beifügung einer alten lateinischen Übersetzung oder Überarbeitung, bei Bonnet, Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars II, 1. Lips. 1898. p. 217—262; cf. Praef. p. xxxiii—xxxv. Im übrigen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten. Bd. II, 2. S. 109—141; Ergänzungsheft. S. 76. Vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 139. Über die arabische und die äthiopische Matthäuslegende s. Lipsius a. a. O. II, 2, 115 ff. 128 f.

11. Die Thaddäuslegende. — Auch die berühmte Thaddäuslegende mag an dieser Stelle Erwähnung finden, wenngleich dieselbe erst in einem späteren Entwicklungsstadium als Apostellegende auftritt. Der Held der Erzählung, Thaddäus oder Addäus, hat anfänglich für einen der siebenzig oder zweiundsiebenzig Jünger (Luk. 10, 1) gegolten[1] und ist erst nachträglich mit dem Apostel (Judas) Thaddäus vertauscht worden.

In der ältesten noch erreichbaren Gestalt liegt die Legende in der Kirchengeschichte des Eusebius (1, 13) vor, und zwar besteht sie hier aus einer Einleitung, dem Wortlaute eines Briefwechsels zwischen dem Toparchen Abgar von Edessa und Jesus und einem Berichte über die Sendung des Thaddäus nach Edessa. Den Briefwechsel sowohl wie den folgenden Bericht hat Eusebius nach seiner eigenen Versicherung dem öffentlichen Archive zu Edessa entnommen (l. c. 1, 13, 5; vgl. 2, 1, 6. 8) und Wort für Wort aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt (1, 13, 5. 22). Die Einleitung, welche sozusagen nur eine summarische Übersicht über den Inhalt der weiteren Stücke giebt, mag ein Exzerpt aus einer syrischen Urkunde sein.

Der erste der beiden Briefe ist betitelt: „Abschrift des Briefes, welchen der Toparch Abgar an Jesus schrieb und durch den Kourier Ananias nach Jerusalem sandte." Abgar hat von den Krankenheilungen und Totenerweckungen Jesu Kunde erhalten und ist zu der Überzeugung gelangt, dafs Jesus entweder Gott oder ein Sohn Gottes ist. Er bittet Jesus, sich zu ihm zu bemühen und sein Leiden zu heilen. In seiner Stadt werde Jesus auch Schutz finden vor den

[1] Vgl. Eus. Hist. eccl. 1, 12, 3.

Übles sinnenden Juden. — Das „Antwortschreiben Jesu an den Toparchen Abgar durch den Kourier Ananias“ lautet in wörtlicher Übersetzung: „Selig bist du, dafs du an mich geglaubt hast, ohne mich gesehen zu haben. Denn es steht von mir geschrieben, dafs diejenigen, welche mich gesehen haben, mir nicht glauben werden, und dafs diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben sollen[1]. Was aber deine Bitte angeht, ich möge zu dir kommen, so ist es notwendig, dafs ich alles das, wozu ich gesandt bin, hier erfülle, und nachdem ich es erfüllt habe, zu demjenigen aufgenommen werde, welcher mich gesandt hat. Nach meiner Aufnahme aber werde ich dir einen meiner Jünger senden, damit er dein Leiden heile und dir und den Deinigen Leben gewähre.“ — Der an diese Briefe sich anreihende Bericht besagt, nach der Himmelfahrt des Herrn habe „Judas, welcher auch Thomas heifst“, den Thaddäus, einen der Siebenzig, nach Edessa gesandt, und Thaddäus habe durch Handauflegung Abgar und noch viele andere von Krankheiten und Gebrechen mannigfacher Art befreit. Auf die Bitte des Toparchen um nähere Auskunft über das Leben und Wirken Jesu erklärt Thaddäus, er sei gesandt, öffentlich das Wort Gottes zu verkündigen, und er sei bereit, am nächsten Tage vor der Bürgerschaft Edessas von dem Herrn zu predigen. Der Toparch ordnet daraufhin für den folgenden Morgen eine Zusammenkunft der Bürger an. „Dies geschah“, heifst es zum Schlusse, „im Jahre 340“ (nämlich der seleucidischen Ära = 1. Oktober 28—30. September 29 n. Chr.). Von der angekündigten Predigt des Thaddäus ist nicht mehr die Rede.

Eusebius schöpfte, wie gesagt, aus syrischen Urkunden des Archivs zu Edessa. Im Jahre 1876 ward eine syrische „Lehre des Apostels Thaddäus“ ans Licht gezogen[2], welche gleichfalls dem edessenischen Archive entstammen will und gleichfalls über die Christianisierung Edessas handelt. Die Erzählung stimmt auch zum Teil wörtlich mit dem Texte bei Eusebius überein, ist aber freilich viel umfang- und inhaltreicher. Laut dem Eingange dieser „Lehre“ betraute König Abgar Ukkama von Edessa am 12. Oktober 343 der seleucidischen Ära (12. Oktober 31 n. Chr.) zwei Grofse seines Reiches nebst dem Archivar Ananias mit einer Gesandtschaft an den kaiserlichen Statthalter Sabinus zu Eleutheropolis. Auf der Rückreise von Eleutheropolis besuchen die Gesandten auch Jerusalem, und ihre Mitteilungen über das, was sie zu Jerusalem gesehen und gehört haben, sind es, welche König Abgar veranlassen, durch Ananias einen Brief an Christus zu schicken. Der Wortlaut des Briefes unterscheidet sich

---

[1] Vgl. Is. 6, 9 f.; 52, 15; 65, 1. Matth. 13, 13. Joh. 20, 29.

[2] The Doctrine of Addai, the apostle. By G. Phillips. London 1876. Bruchstückweise war die Schrift schon 1864 von W. Cureton herausgegeben worden.

von der Fassung bei Eusebius nur durch unbedeutende Varianten und Zusätze. Der Herr antwortet auf den Brief nicht schriftlich, sondern mündlich, indem er zu Ananias spricht: „Geh' und sage deinem Herrn, welcher dich gesandt hat.“ Die Antwort selbst ist etwas weitläufiger als bei Eusebius und enthält insbesondere auch die Verheifsung der Unüberwindlichkeit Edessas: „Und deine Stadt wird gesegnet sein und kein Feind wird fernerhin Gewalt über sie erlangen in Ewigkeit.“ An das Referat über die Antwort Jesu schliefst sich die Notiz an, Ananias habe ein Bildnis Christi gemalt und seinem Herrn überbracht. Abgar habe dasselbe mit grofser Freude entgegengenommen und in einem seiner Paläste aufstellen lassen. Die Antwort Jesu habe Ananias dem König genau so übermittelt, wie er sie niedergeschrieben hatte[1]. Jetzt erst wird erzählt, nach der Himmelfahrt Christi habe Judas Thomas den Apostel Addäus, einen der Zweiundsiebenzig, nach Edessa gesandt, und diese Erzählung deckt sich fast wörtlich mit dem entsprechenden Berichte bei Eusebius. Sodann aber folgen noch manche weitere Mitteilungen über die Missionsthätigkeit des Apostels Addäus[2]. Derselbe predigt vor dem König und den Grofsen des Reiches und schaltet in diese Predigt eine längere Episode über die Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike, die Gemahlin des Kaisers Klaudius, ein. Tags darauf predigt er von neuem vor den Bürgern Edessas und findet wiederum das bereitwilligste Gehör. In Edessa werden Kirchen gebaut und Priester geweiht und Götzenaltäre niedergerissen. Auf briefliches Ersuchen Abgars läfst Kaiser Tiberius einige Oberhäupter der Juden zur Strafe für die Kreuzigung Christi hinrichten. Nach des Addäus Tod übernimmt Aggäus die Leitung der Kirche Mesopotamiens, und Aggäus erhält einen Nachfolger in der Person Paluts, welcher durch Bischof Serapion von Antiochien ordiniert wird. Zum Schlusse wird bemerkt, Labubna, der Sohn des Sennak, sei es gewesen, welcher die Lehre des Apostels Addäus verfafste; Ananias aber habe die Schrift beglaubigt und im königlichen Archive zu Edessa niedergelegt.

Fast gleichzeitig mit dem syrischen Texte des Werkes des Labubna ward auch eine armenische Übersetzung desselben bekannt, welche sich im allgemeinen enge an das Original anschliefst und wohl aus dem 5. Jahrhundert stammt[3].

---

[1] Bei Phillips l. c. p. 5 der englischen Übersetzung.

[2] Bei Phillips l. c. p. 9—50.

[3] Näheres über die armenische Übersetzung bei J. Dashian in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes IV (1890), 177 ff. Die Entstehung der Übersetzung im 5. Jahrhundert dürfte durch die Klassicität der Sprache bewiesen werden. Der übliche Beweis aus der Benutzung der Übersetzung in dem Geschichtswerke Moses' von Choren ist hinfällig geworden, seitdem Carrière in verschiedenen Abhandlungen gezeigt hat, dafs „Moses von Choren“ nicht in der zweiten Hälfte

Die Legende bot so viel des Anziehenden, dafs es nicht befremden darf, wenn dieselbe eine lange Reihe neuer Bearbeitungen in den verschiedensten Sprachen erfuhr. Hier genügt es, die kurzen griechischen Thaddäusakten zu nennen, welche auch nicht vor dem 5. Jahrhundert verfafst, aber insofern beachtenswert sind, als sie an die Stelle des Thaddäus oder Addäus, des Apostels von Edessa, vielmehr Thaddäus oder Lebbäus, einen der Zwölfe, treten lassen[1].

Das Interesse des Historikers wendet sich zunächst der Frage nach der Entstehungszeit der Doctrina Addaei und ihrem Verhältnisse zu den von Eusebius benutzten und übersetzten Acta Edessena zu.

Mehrere Forscher, insbesondere Zahn[2], sind der Meinung gewesen, die Doctrina Addaei sei nichts anderes als die Acta Edessena selbst; Eusebius habe die ihm vorliegenden syrischen Urkunden nur auszugsweise mitgeteilt, die Doctrina gebe den vollständigen und ursprünglichen Text. Diese Auffassung, welche für die Kirchengeschichte Syriens von nicht geringer Tragweite sein würde, erweist sich als unhaltbar. Sie scheitert bereits an der wiederholten Versicherung Eusebs, er habe die beiden Briefe sowohl wie den Bericht über die Sendung des Thaddäus Wort für Wort (*αὐτοῖς ῥήμασιν*, Hist. eccl. 1, 13, 5; *πρὸς λέξιν*, 1, 13, 22) aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt, also nicht blofs exzerpiert. Sie steht aber auch in Widerspruch mit der unverkennbaren Thatsache, dafs diejenigen Angaben und Erzählungen der Doctrina, welche Eusebius noch nicht hat, sich zum grofsen Teile sofort als spätere Zusätze verraten[3]. Die Sage von der Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike kann erst nach der Entdeckung des heiligen Kreuzes (326) und der Erbauung der Grabeskirche (335) entstanden sein und ist eine Reproduktion und Kopie der Berichte, welche über Helena in Umlauf waren. Die Legende von dem zu Edessa aufbewahrten Bilde Christi mufs noch späteren Ursprungs sein, weil in der von Gamurrini herausgegebenen Peregrinatio ad loca sancta, dem Wallfahrtsberichte einer fränkischen Pilgerin, welche um 390 Edessa besuchte und die Sehenswürdigkeiten der Stadt in Augenschein nahm, dieses Bildes Christi noch nicht gedacht wird. Nach Tixeront[4] kann die Doctrina ihre gegenwärtige

des 5. Jahrhunderts (so Dashian S. 185 f.), sondern erst im 8. oder 9. Jahrhundert schrieb. Siehe namentlich A. Carrière, La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Paris 1895. 4⁰.

[1] Vgl. Lipsius in den Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Lips. 1891. Proleg. p. CVI sqq.

[2] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. I (1881), 350 ff.

[3] Siehe namentlich Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten II, 2, 181 ff.; Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, p. 81 ss.

[4] L. c. p. 134.

Gestalt erst zwischen 390 und 430 erhalten haben, und Lipsius[1] hat diesem Ansatze zugestimmt, nachdem er sich früher für die Jahre 360—390 entschieden hatte.

Das Datum der Acta Edessena läfst sich nicht genauer fixieren. Einen äufseren Anhaltspunkt gewährt nur die Kirchengeschichte des Eusebius; frühere Spuren der Akten sind nicht nachzuweisen. Aus inneren Gründen hält Lipsius es für wahrscheinlich, dafs die in den Akten verzeichnete Legende aus der Zeit des ersten christlichen Königs von Edessa, Abgars IX., 179—216, stamme. Abgar IX. war ein Jugendfreund des Gnostikers Bardesanes und wurde, wie es scheint, durch diesen für das Christentum gewonnen[2]. Mit der Bekehrung des Königs soll nach Lipsius[3] das Interesse erwacht sein, die ersten Anfänge des edessenischen Christentums in die Tage der Apostel zurückzuverlegen, und dieses Interesse soll die Sage gezeitigt haben, schon Abgar V mit dem Beinamen Ukkama, d. i. der Schwarze, welcher 4 v Chr. bis 7 n. Chr. und wiederum 13—50 n. Chr. regierte, habe mit dem Herrn selbst korrespondiert.

Die Unechtheit des Briefwechsels hätte wenigstens seit der Veröffentlichung der Doctrina Addaei nicht mehr bestritten werden sollen. Der Wortlaut des Briefes Jesu giebt an und für sich allerdings keinen Anlafs zu Zweifeln, während eine Stelle in dem Briefe Abgars („wie die Rede geht, machst du Blinde sehend, Lahme gehend und reinigst Aussätzige und treibst unreine Geister und Dämonen aus und heilst die von langwieriger Krankheit Gequälten und weckst Tote auf") den Eindruck eines Citates aus den Evangelien macht (vgl. Matth. 11, 5; Luk. 7, 22). Beide Briefe jedoch werden von vorneherein im höchsten Grade verdächtigt durch die legendarische Umgebung, in welcher sie sich schon da befinden, wo sie zum erstenmale in unsern Gesichtskreis treten. Ausschlaggebend aber scheint die Argumentation des hl. Augustinus gegenüber den Manichäern, welche gleichfalls Briefe Christi zu besitzen vorgaben: echte Briefe Christi wären ohne Zweifel gelesen und angenommen und in der Kirche Christi in höchsten Ehren gehalten worden (unde fieri poterat, ut, si vere ipsius essent, non legerentur, non acciperentur, non praecipuo culmine auctoritatis eminerent in eius ecclesia? C. Faustum Manichaeum 28, 4; cf. De consensu evang. 1, 7, 11 sqq.). Auch Hieronymus ist überzeugt, dafs die angeblichen Schriften des Herrn samt und sonders auf Erdichtung beruhen (Salvator nullum volumen doctrinae suae proprium dereliquit,

[1] A. a. O. Ergänzungsheft. S. 106.

[2] Übrigens wollte H. Gomperz (Hat es jemals in Edessa christliche Könige gegeben? Archäol.-epigraph. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn. Bd. XIX [1896]. S. 154—157) die Annahme empfehlen, dafs König Abgar IX. nicht Christ, sondern Jude gewesen sei.

[3] Die edessenische Abgar-Sage. Braunschweig 1880. S. 11.

quod in plerisque apocryphorum deliramenta confingunt, Comm. in Ezech. ad 44, 29—30). Die sog. Gelasianische Dekretale De recip. et non recip. libris endlich erklärt ausdrücklich: Epistola Jesu ad Abgarum regem apocrypha, Epistola Abgari ad Jesum apocrypha[1].

Beträchtliche Bruchstücke der syrischen Doctrina Addaei veröffentlichte W. Cureton, Ancient Syriac Documents. London 1864. 4°. p. 5—23 des syrischen Textes, p. 6—23 der englischen Übersetzung, nach zwei Handschriften des Britischen Museums, saec. V (?) und saec. VI. Den vollständigen Text hat auf Grund einer St. Petersburger Handschrift saec. VI G. Phillips herausgegeben: The Doctrine of Addai, the apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac, with an English translation and notes. London 1876. 8°. — Ausgaben der armenischen Übersetzung der Doctrina erschienen 1868 zu Venedig und zu Jerusalem. Der Veranstalter der Venediger Ausgabe, L. Alishan, liefs gleichzeitig auch eine französische Übersetzung des armenischen Textes erscheinen: Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Édesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres. Venise 1868. 8°. Eine auszügliche Übersetzung des armenischen Textes (nach derselben Handschrift, aus welcher die Venediger Ausgabe und die Venediger Übersetzung flossen) hatte vorher schon J. R. Emin veröffentlicht bei V Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. t. I. Paris 1867. p. 315—325. — Die griechischen Acta Thaddaei wurden zuerst von Tischendorf, Acta apost. apocr. Lipsiae 1851. p. 261—265, sodann von Lipsius in den Acta apost. apocr. Ed. Lipsius et Bonnet. Pars I. Lips. 1891. p. 273—278 herausgegeben. Lipsius hat noch eine andere, viel jüngere Bearbeitung der Legende beigefügt. p. 279—283. — Untersuchungen und Texte, insbesondere syrische Texte, zu der zwiefachen Geschichte von der Auffindung des heiligen Kreuzes, durch Protonike und durch Helena, bei E. Nestle, De Sancta Cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte. Berlin 1889. 8° — E. v. Dobschütz handelt in seinen Christusbildern, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen u. s. f. XVIII, N. F. III), S. 102—196, über das Christusbild von Edessa, mit reichen „Belegen", S. 158*—249*, und noch reicheren „Beilagen", S. 29**—156**, darunter S. 130**—140** der bisher nicht veröffentlichte ältere lateinische Abgartext und S. 141**—156** eine gleichfalls bisher unbekannte, aber sehr junge lateinisch-armenische, d. h. eine Mischung abendländischer und armenischer Sagen repräsentierende, Fassung der Abgarlegende. — Der Text des Briefwechsels zwischen Abgar und Jesus hat infolge der weiten Verzweigung der Thaddäuslegende eine reiche Geschichte durchlaufen. Der Bestand an alten Texteszeugen ist in jüngster Zeit durch interessante Entdeckungen, Papyrusfragmente und die Inschrift an der Front eines zu Ephesus blofsgelegten Hauses erweitert worden. Näheres bei E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XLIII (1900). S. 422—486. Siehe auch J. Dashian, Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte. Teil II. Wien 1901. S. 256—320: Der Briefwechsel Abgars und Christi nach der neu entdeckten Inschrift von Ephesus (armenisch); vgl. Vetter in der Litterarischen Rundschau, Jahrg. 1901, Sp. 262.

R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht. Braunschweig 1880. 8° Nachträge zu dieser Schrift gab Lipsius in den Jahrbb.

[1] Bei A. Thiel, Epistolae Rom. Pontificum genuinae. t. I. Brunsbergae 1868. p. 469.

f. protest. Theol. Bd. VII (1881). S. 187—192; Bd. VIII (1882). S. 190 bis 192. In den apokryphen Apostelgeschichten, Bd. II, 2 (1884). S. 178 bis 200; Ergänzungsheft (1890). S. 105—108, kam Lipsius von neuem auf den Gegenstand zurück. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litt. Teil I. Erlangen 1881. S. 350—382: Über die Lehre des Addai. K. C. A. Matthes, Die eddesenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. (Inaug. Diss.) Leipzig 1882. 8°. G. Bonet-Maury, La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Édesse: Revue de l'hist. des religions. t. XVI (1887). p. 269 à 283. L. J. Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits. Paris 1888. 8°. J. Dashian, Zur Abgarsage. (Aus der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.) Wien 1890. 8° Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 533—540; vgl. 909 (slavische Texte) und 919 (koptische Texte). A. Buffa, La légende d'Abgar et les origines de l'église d'Édesse. Étude historique et critique. (Thèse.) Genève 1893. 8°. A. Carrière, La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. (Extrait du Centenaire de l'École des langues orientales vivantes.) Paris 1895. 4° Vgl. zu der Schrift Carrières A. Burkhardt in der Byzant. Zeitschrift. Bd. VI (1897). S. 426—435. J. Nirschl, Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage: Der Katholik. 1896. Bd. II. S. 17—40. 97—114. 193—209. 322—345. 398—420. (Nirschl will den Briefwechsel und noch manches andere als echt erweisen.)

Über die Anfänge des Christentums zu Edessa s. noch J. P. P Martin, Les origines de l'église d'Édesse et des églises syriennes. (Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques.) Paris 1889. 8°. R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. (Extrait du Journal Asiatique.) Paris 1892. 8°.

§ 33. Apokryphe Apostelbriefe.

(1. Der Laodiceerbrief. 2. Der Alexandrinerbrief. 3. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. 4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka.)

1. Der Laodiceerbrief. — Gegen Ende des Kolosserbriefes (4, 16) schreibt Paulus: „Wenn dieser Brief bei euch gelesen worden ist, so tragt Sorge, daſs er auch in der Gemeinde der Laodiceer gelesen werde und daſs ihr hinwiederum auch den Brief von Laodicea (τὴν ἐκ Λαοδικείας, sc. ἐπιστολήν) leset.“ Über diesen Brief von Laodicea sind schon im Altertum sehr abweichende Ansichten laut geworden[1]. Die nächstliegende Auffassung bleibt indessen die, daſs Paulus einen Brief an die Laodiceer geschrieben hat mit der Weisung, denselben auch der Kolossergemeinde mitzuteilen, und daſs dieser Laodiceerbrief zu Grunde gegangen ist, ebenso wie der 1 Kor. 5, 9 erwähnte Brief des Apostels an die Korinther.

Jedenfalls hat diese Auffassung den Anstoſs gegeben zur Fälschung jenes Briefes Ad Laodicenses, welcher vom 6. bis zum 15. Jahr-

[1] Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 566—569.

hundert in zahlreichen lateinischen Bibelhandschriften eine Stelle fand. Der lateinische Text redet eine sehr ungebildete und schwer verständliche Sprache und stellt wohl auch nur eine Übersetzung aus dem Griechischen dar, wenngleich alle andern bisher bekannt gewordenen Texte, auch der arabische, aus dem Lateinischen geflossen sind. Sehr klein an Umfang, ist dieser seltsame Brief ganz und gar aus Worten und Sätzen echter paulinischer Briefe, hauptsächlich des Philipperbriefes, zusammengeschweifst. Die Adressaten werden ihres Glaubens und ihres Eifers wegen belobt, vor Irrlehren gewarnt und zur Ausdauer gemahnt. Aber ein geordneter Gedankengang ist nicht aufzufinden, ein bestimmter Zweck, welcher dem Verfasser vorgeschwebt hätte, nicht zu erkennen. Der ganze Brief macht den Eindruck kindlichster Harmlosigkeit und verrät insbesondere keine Spur irgendwelcher häretischen Tendenzen. Mit augenscheinlicher Beziehung auf Kol. 4, 16 wird zum Schlusse gesagt: et facite legi Colosensibus et Colosensium vobis.

Zu einer genaueren Bestimmung des Alters und der Herkunft des Briefes bietet der Text selbst keine Handhabe. Es fehlt aber auch an festen äufseren Anhaltspunkten. Insbesondere ist es sehr zweifelhaft, ob der im Muratorischen Fragmente angeführte apokryphe Laodiceerbrief mit dem noch erhaltenen Laodiceerbriefe identifiziert werden darf. Wird diese Frage bejaht, so mufs der erhaltene Laodiceerbrief dem 2. Jahrhundert zugewiesen werden; im andern Falle liegt kein Grund vor, denselben höher hinaufzurücken als in das 4. Jahrhundert. Fertur etiam, berichtet das Muratorische Fragment, ad Laudicenses (sc. epistola), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, d. i. ohne Zweifel „unter des Paulus Namen erdichtet gemäfs der Irrlehre Marcions“ Diese Charakteristik findet auf den vorliegenden Laodiceerbrief, wie schon angedeutet, keine Anwendung; derselbe enthält auch nicht die leisesten Anklänge an die Häresie Marcions. Entweder also hat der Fragmentist irrtümlich in diesem Briefe marcionitische Lehren zu finden geglaubt, oder er hat einen andern, wirklich marcionitisch gefärbten Brief vor Augen gehabt[1]. Die letztere Möglichkeit dürfte sich weit mehr empfehlen. Der vorausgesetzte andere Brief aber kann ein gleichfalls auf Grund der Stelle Kol. 4, 16 gefälschter Laodiceerbrief, er kann jedoch auch — und diese Annahme dürfte das Richtige treffen — der von Marcion als Laodiceerbrief bezeichnete und zugleich seiner Lehre entsprechend überarbeitete kanonische Ephesierbrief gewesen sein. Tertullian (Adv. Marc. 5, 11. 17) bezeugt ausdrücklich, dafs

[1] Zahn (a. a. O. II, 1, 84 f.; II, 2, 569. 582 f.) läfst den Fragmentisten von dem vorliegenden Laodiceerbriefe reden und diesem Briefe fälschlich Marcionitismus vorwerfen. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, 35; II, 1, 702) bezieht die Worte des Fragmentisten auf einen andern Brief.

Marcion den Ephesierbrief ad Laodicenos überschrieben hat, zunächst jedenfalls deshalb, weil er, in Übereinstimmung mit manchen Forschern späterer Zeit, den Kol. 4, 16 erwähnten Laodiceerbrief für den Ephesierbrief hielt.

Jüngere Zeugnisse über einen apokryphen Laodiceerbrief sind nicht geeignet, weitere Aufklärung zu geben. Laut den offenbar verwirrten Angaben des hl. Epiphanius (Haer. 42, 9 sqq.) benutzte Marcion neben dem Ephesierbrief „den sog. Laodiceerbrief" (ἡ πρὸς Λαοδικεῖς λεγομένη, sc. ἐπιστολή). Nach Philastrius von Brescia (Liber de haeresibus c. 89) wurde die epistola ad Laodicenses von der öffentlichen Vorlesung beim Gottesdienste ausgeschlossen, weil Übeldenkende dem Texte einiges beigemischt hatten (addiderunt in ea quaedam non bene sentientes). Nach Hieronymus (De vir. ill. c. 5) ward die epistola ad Laodicenses von allen ausgezischt (ab omnibus exploditur). Diese Äufserung des hl. Hieronymus pafst vorzüglich auf den noch vorliegenden Laodiceerbrief. Der erste unzweifelhafte Gewährsmann für das Vorhandensein dieses Briefes ist aber der unbekannte Verfasser des fälschlich dem hl. Augustinus zugeeigneten, wohl noch ins 5. Jahrhundert fallenden Liber de divinis scripturis. Er citiert einen Satz unseres Laodiceerbriefes (item ad Laodicenses .) und scheint an der paulinischen Herkunft desselben durchaus nicht zu zweifeln[1]. Diesem Zeugen schliefst sich Bischof Viktor von Capua an, welcher kein Bedenken trug, unsern Laodiceerbrief in die um 545 in seinem Auftrage gefertigte und von ihm revidierte Handschrift des Neuen Testamentes, den sog. Codex Fuldensis, aufnehmen zu lassen, zwischen den Kolosserbrief und den ersten Timotheusbrief[2].

Über den Laodiceerbrief handeln namentlich R. Anger, Über den Laodicenerbrief. (Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das Alte und Neue Testament. Bd. I.) Leipzig 1843. 8°. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. 2. ed. London 1876. 8°. p. 281 to 300. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen u. Leipzig 1892. S. 566—585. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 33—37; II, 1, 702.

Rezensionen des lateinischen Textes des Briefes geben Anger a. a. O. S. 155—165; Lightfoot l. c. p. 287—289; Zahn a. a. O. S. 584 f.; auch B. F Westcott, A general survey of the history of the Canon of the New Testament. 6. ed. Cambridge and London 1889. 8°. p. 581. Abdrücke des lateinischen Textes finden sich auch in Ausgaben einzelner lateinischen Bibelhandschriften, wie bei E. Ranke, Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani. Marburgi et Lipsiae 1868. 8°. p. 291 sq.; bei J. Belsheim, Die Apostelgeschichte und

---

[1] Siehe die Ausgabe des Liber de divinis scripturis von Fr. Weihrich in dem Corpus script. eccles. lat. vol. XII. Vindob. 1887. p. 516.

[2] Siehe E. Rankes Ausgabe des Codex Fuldensis, Marburgi et Lipsiae 1868. p. 291 sq.

die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Übersetzung aus dem „Gigas librorum“ Christiania 1879. 8°. S. xiii, Anm. 1. Der Anfang des Briefes in Faksimile nach einer Handschrift des 9. Jahrhunderts bei Fr. G. Kenyon, Facsimiles of Biblical Manuscripts in the British Museum. London 1900. 2° Tafel 16. Über die Varianten von zehn spanischen Handschriften des lateinischen Textes berichtet W Schulz in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XLII (1899). S. 36—39.

Auf den lateinischen Text läfst Anger a. a. O. S. 166—172 zwei altdeutsche, zwei altenglische und eine altböhmische Übersetzung sowie eine Rückübersetzung des lateinischen Textes ins Griechische von E. Hutter aus dem Jahre 1599 folgen. Lightfoot hat dem lateinischen Text ein umfassendes Verzeichnis von Handschriften dieses Textes (l. c. p. 282—286), eine neue Rückübersetzung desselben ins Griechische (p. 293 sq.) und die zwei auch bei Anger gedruckten altenglischen Übersetzungen (p. 298 sq.) beigegeben. Eine arabische Übersetzung des lateinischen Textes veröffentlichte erst Carra de Vaux, L'épître aux Laodicéens en arabe: Revue Biblique. t. V (1896). p. 221—226. Über die dieser Ausgabe zu Grunde liegende Handschrift (der Pariser Nationalbibliothek) vgl. E. Bratke in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXXVII (1894). S. 137 f.

2. Der Alexandrinerbrief. — Der Verfasser des Muratorischen Fragmentes kannte nach den vorhin (Abs. 1) angezogenen Worten zwei dem hl. Paulus unterschobene und auf Empfehlung der Irrlehre Marcions hinauslaufende Briefe, ad Laudicenses und ad Alexandrinos. Die Vermutung, unter dem Briefe ad Alexandrinos sei der kanonische Hebräerbrief zu verstehen, ist zwar weit verbreitet, aber sehr schlecht begründet. Der Alexandrinerbrief war von marcionitischem Geiste durchweht, der Hebräerbrief ist von Marcion verworfen worden. Freilich ist indessen mit dem Verzichte auf diese Vermutung zugleich auf eine Identifizierung des Alexandrinerbriefes überhaupt verzichtet. Irgend eine weitere Kunde über denselben liegt nicht vor. Zahn gestattete sich die Hypothese, dafs in einer Lektion des dem 7 Jahrhundert angehörenden Sacramentarium et Lectionarium Bobbiense noch ein Bruchstück des sonst verschollenen Alexandrinerbriefes erhalten sei. Diese Lektion tritt als epistolische Perikope auf und betitelt sich: „Epistola Pauli apostoli ad Colos.“, findet sich jedoch weder im Kolosserbriefe noch in einem andern Briefe des Neuen Testamentes. Dafs sie aus einem pseudopaulinischen Briefe stammt, darf nur als möglich bezeichnet werden; wahrscheinlich handelt es sich vielmehr um ein Fragment einer Homilie. Von Anklängen an die Lehre Marcions kann keine Rede sein, und greifbare Anzeichen eines griechischen Originals, welches für den Alexandrinerbrief doch wohl vorauszusetzen ist, lassen sich in dem lateinischen Texte auch nicht nachweisen.

Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 586—592. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 33. Die fragliche Lektion bei J. Mabillon et M. Germain, Museum Italicum. t. I. Lut.-Paris. 1687. 4°. pars 2. p. 363. Eine neue Ausgabe bei Zahn a. a. O. S. 587—589.

3. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. — In den syrischen Bibelhandschriften des 4. Jahrhunderts schloss sich an die beiden kanonischen Korintherbriefe noch ein dritter Brief des hl. Paulus an die Korinther an, welchem als Einleitung ein Schreiben der korinthischen Presbyter an Paulus voraufging. Dieser Brief erfreute sich in der syrischen Kirche kanonischer Autorität. In dem um 360 ausgearbeiteten Kommentare Ephräms des Syrers über die paulinischen Briefe wird der dritte Korintherbrief (nebst dem voraufgehenden Schreiben) als ein den übrigen Paulinen völlig gleichwertiges Dokument behandelt. Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts, als die syrische Kirche den Einflüssen der griechischen Kirche zugänglicher wurde, büfste der Brief bei den Syrern sein Ansehen ein und fiel der Vergessenheit anheim. Um dieselbe Zeit aber hat derselbe von Syrien aus bei den Armeniern Eingang gefunden und nun Jahrhunderte lang in armenischen Bibelhandschriften eine Stelle behauptet. Allgemeine und unbestrittene Anerkennung hat er indessen bei den Armeniern deshalb nicht erlangen können, weil er in den griechischen Bibelhandschriften fehlte. In der griechischen Kirche hat der Briefwechsel keine Beachtung gefunden. Nicht blofs den griechischen Bibelhandschriften ist er fremd geblieben, in der ganzen Litteratur der griechischen Kirche hat bis zur Stunde auch nicht eine einzige sichere Spur desselben aufgezeigt werden können. Gleichwohl hat es doch einen griechischen Text des Apokryphs gegeben und dieser griechische Text hat die Quelle und Vorlage aller andern Texte gebildet. Zahn vertrat 1892 die Hypothese, das Apokryph sei nur ein Bruchstück eines gröfseren Romans, welcher über das Leben des hl. Paulus gehandelt habe und in den griechisch verfafsten Paulusakten wiederzuerkennen sei. Und Schmidt und Harnack konnten 1897 und 1899 den urkundlichen Beleg für die Richtigkeit dieser Mutmafsung erbringen: die von Schmidt entdeckte koptische Übersetzung der Paulusakten und die von Harnack in und aus der pseudocyprianischen Caena nachgewiesene lateinische Übersetzung der Paulusakten umschliefsen als integrierenden Bestandteil der Akten auch die Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern[1] Nachträglich erst ist diese Korrespondenz, ähnlich wie die Theklalegende, aus den Paulusakten ausgegliedert worden und nun als selbständiges

[1] Vgl. die Ausführungen über die Paulusakten § 32, 3. Dieser Nachweis für die Existenz eines griechischen Urtextes des Briefwechsels enthält auch wieder eine nachdrückliche Mahnung zur Behutsamkeit bei Anwendung des sog. argumentum e silentio. Noch im Jahre 1897 argumentierte Harnack gegenüber Zahn: „Hätte der Briefwechsel in den Acta Pauli gestanden, so müfste von Origenes u. a. Notiz von ihm genommen worden sein; die Kunde von einem dritten Korintherbrief hätte in der griechischen Kirche nicht so verborgen bleiben können" (Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 506).

Schriftstück über einen grofsen Teil des christlichen Erdkreises gewandert. Auch der lateinischen Kirche ist sie nicht unbekannt geblieben. Berger (1891) und Bratke (1892) haben zwei verschiedene lateinische Übersetzungen der Korrespondenz aufgefunden, gegen alle Erwartung der gelehrten Welt, weil die Litteratur der lateinischen Kirche ebenso tiefes und beharrliches Schweigen über das Apokryph beobachtet wie die Litteratur der griechischen Kirche. Beide Übersetzungen scheinen wiederum aus dem syrischen Texte des Apokryphs geflossen zu sein und mögen bis in das 5. Jahrhundert zurückreichen. Die Übersetzer aber waren wohl nicht Lateiner, welche des Syrischen, sondern Syrer, welche des Lateinischen kundig waren. Jedenfalls haben die Übersetzungen bei den Lateinern keine weitere Verbreitung erlangt [1].

Da die koptische Version der Paulusakten noch nicht gedruckt ist und der syrische Text des Briefwechsels sich bisher überhaupt nicht hat ermitteln lassen — Ephräms Kommentar zu den paulinischen Briefen hat sich nur in armenischer Übersetzung erhalten —, so müssen der Inhaltsangabe des Briefwechsels die armenischen und die lateinischen Übersetzungen zu Grunde gelegt werden. Das Schreiben an Paulus will von Stephanus und seinen Mitpresbytern zu Korinth verfafst sein. Sie melden dem Apostel, es seien zwei Männer Namens Simon und Kleobius nach Korinth gekommen und hätten durch trügerische und verderbliche Reden den Glauben einiger Christen gewaltig erschüttert. Diese Reden werden wie folgt gekennzeichnet: „Man soll, sagen sie, die Propheten nicht annehmen. Und Gott, sagen sie, sei nicht allmächtig. Und nicht gebe es, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches. Und keineswegs, sagen sie, sei der Mensch von Gott geschaffen. Und sie lassen nicht Jesus Christus dem Fleische nach von der Jungfrau Maria geboren sein. Und die Welt, sagen sie, sei nicht ein Geschöpf Gottes, sondern irgend eines von den Engeln." [2] Um die Thorheit derjenigen, welche solches lehren, vor allen zu Schanden zu machen, wird Paulus gebeten, persönlich

[1] Vgl. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. S. 35 f. — Harnack setzt in seiner Abhandlung „Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli" (Texte und Untersuchungen u. s. w. XIX, N. F. IV, 3b, Leipzig 1899) als selbstverständlich voraus, dafs die lateinischen Übersetzungen des Briefwechsels zu der in der Caena benutzten lateinischen Übersetzung der Paulusakten gehören (S. 20. 32. 33). Es handelt sich, wie bemerkt, um zwei voneinander unabhängige Übersetzungen des Briefwechsels, und es könnte also jedenfalls nur eine derselben als Stück der Übersetzung der Paulusakten betrachtet werden. Wahrscheinlich aber stehen beide in keinem Zusammenhang mit der Übersetzung der Paulusakten, weil beide Übersetzungen des Briefwechsels ein syrisches Original zu verraten scheinen, die Übersetzung der Paulusakten aber doch wohl aus dem griechischen Urtext hervorgegangen sein wird.

[2] Nach der Übersetzung des armenischen Textes bei Vetter a. a. O. S. 53.

nach Korinth zu kommen oder doch schriftlich sein Urteil abzugeben. In dem armenischen Texte reiht sich nunmehr ein in den lateinischen Texten fehlendes, aber echtes und ursprüngliches, geschichtliches Zwischenstück an, laut welchem Paulus das Schreiben der Korinther zu Philippi im Kerker erhielt, über den Inhalt in nicht geringe Betrübnis geriet und unter vielen Leiden seine Antwort schrieb[1]. In dieser Antwort schärft Paulus von neuem die Lehre ein, welche er den Korinthern von Anfang an vorgetragen: die Geburt des Herrn aus Maria der Jungfrau und die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn als notwendige Voraussetzung des Erlösungswerkes, die Erschaffung des Menschen und der ganzen Welt durch Gott, die göttliche Sendung der Propheten, die Auferstehung des Fleisches. Der letztgenannte Lehrpunkt wird mit besonderer Ausführlichkeit erörtert.

Vetter[2], welcher den dritten Korintherbrief am gründlichsten untersucht hat (1894), wollte der Vermutung Zahns, daſs das Apokryph ein Fragment der Paulusakten darstelle, nur mit einer weittragenden Modifikation beitreten. Er glaubte nämlich in dem Antwortschreiben des Apostels zwei Bestandteile unterscheiden zu können, ein älteres Stück und einen jüngeren Nachtrag, welch letzterer von der Auferstehung des Fleisches handelt. Nur das ältere Stück sei aus den Paulusakten geschöpft, der Nachtrag sei von der Hand, welche den Briefwechsel als selbständiges Schriftstück in Umlauf setzte, beigefügt und sei einer ganz andern Quelle entnommen, einem jüdischen Midrasch. So, wie es überliefert, sei das Apokryph auf syrischem Boden erwachsen, eine katholische Streitschrift gegen den Gnostiker Bardesanes und seine Schule. Auf die richtige Fährte weise Ephräm, wenn er zu der Darstellung der Lehre des Simon und Kleobius in seinem Kommentare bemerke: „Dies ist aber das System der Lehrer der Sekte des Bardesanes. Und deshalb haben die Bardesaniten diesem Briefe die Aufnahme in ihren ‚Apostel' versagt." Ein lehrreicher Wink liege auch in der so nachdrücklichen Hervorkehrung des Glaubens an die Auferstehung, insofern gerade die Leugnung der Auferstehung einen der schwersten Vorwürfe der Katholiken gegen Bardesanes gebildet habe. Die Abfassung des Apokryphs sei wohl in die Zeit des formellen Ausschlusses der Häretiker aus der katholischen Kirche zu Edessa zu verlegen, d. h. um 200 anzusetzen.

Diese Aufstellungen sind durch die Entdeckungen über den ursprünglichen Umfang und Bestand der Paulusakten zum groſsen Teile hinfällig geworden. In den Resten der koptischen Übersetzung der

[1] Die Echtheit und Ursprünglichkeit dieses Zwischenstücks ist durch die Mitteilungen Schmidts über die koptische Übersetzung der Paulusakten sichergestellt.

[2] Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. Vgl. Vetter in der Theol. Quartalschrift LXXVII (1895), 622 ff.

Paulusakten finden sich auch Fragmente des vermeintlich jüngeren Bestandteiles des Briefes des hl. Paulus und durch diese Fragmente ist die Zweiteilung des Briefes „endgültig widerlegt“ [1]. Nicht ein Stück, sondern das ganze Apokryph ist den Paulusakten entlehnt. Es war in den Erzählungsstoff der Paulusakten eingeschaltet. Verfaſst ist dasselbe mithin um 160—170 in Kleinasien von einem katholischen Presbyter. Die Polemik gegen den Gnostizismus liegt zu Tage. Die Leugnung der Auferstehung, die Verwerfung des Alten Testamentes u. s. w. waren nicht Eigentümlichkeiten der Lehre der Bardesaniten, sondern Grundgedanken der Gnosis überhaupt. Zur Einkleidung seiner Polemik gerade die Form eines Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern zu wählen ist der Verfasser ohne Frage durch die Stellen 1 Kor. 7, 1 (ἐγράψατε) und 5, 9 (ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ) veranlaſst worden. Die Ausscheidung der Briefe aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange und die Verbindung derselben mit den kanonischen Korintherbriefen mag auf syrischem Boden erfolgt sein. Wenigstens entbehrt die Annahme eines griechischen Sondertextes des Briefwechsels vorläufig jeder Stütze, und die andern bisher bekannt gewordenen Sondertexte weisen, wie gesagt, sämtlich auf ein syrisches Original zurück.

Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern hat zwei gründliche monographische Bearbeitungen gefunden, von W. Fr. Rinck, Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther. Heidelberg 1823. 8°; und von P Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. 4° (Tübinger Universitätsprogramm). Rinck giebt eine auf acht armenische Bibelhandschriften zurückgehende deutsche Übersetzung des Briefwechsels und verfolgt einläſslich die Geschichte der Verbreitung und Anerkennung desselben in der seltsamen Absicht, die beiden Briefe als echt zu erweisen. Vetter bietet nach einer litterärgeschichtlichen Einleitung sämtliche bisher an die Öffentlichkeit getretenen Texte des Apokryphs nebst weiteren Zugaben in neuer Bearbeitung.

Der armenische Text des Briefwechsels wurde 1715 durch D. Wilkins, 1736 durch die Brüder W und G. Whiston, 1805 durch J. Zohrab herausgegeben, durch den Letztgenannten in der 1805 zu Venedig erschienenen Ausgabe der armenischen Bibel, und zwar in einem Anhang von Apokryphen hinter der Apokalypse. Eine neue Rezension des armenischen Textes nebst deutscher Übersetzung lieferte Vetter a. a. O. S. 39—57. Eine deutsche Übersetzung hatte Vetter auch schon in der Theol. Quartalschrift, Bd LXXII (1890), S. 615—624, veröffentlicht. — S. Berger entdeckte eine lateinische Übersetzung des Briefwechsels in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand saec., ut videtur, X, und veröffentlichte dieselbe in Verbindung mit einer durch A. Carrière gefertigten französischen Übersetzung des armenischen Textes (nach der vorhin genannten Ausgabe Zohrabs). A. Carrière et S. Berger, La correspondance apocryphe de St. Paul et des Corinthiens. Ancienne version latine et traduction du texte arménien. (Ex-

---

[1] Schmidt in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1898, Sp. 317. „Ein neues Beispiel“, fügt Schmidt bei, „wie vorsichtig man in Quellenscheidungen sein sollte“.

trait de la Revue de théologie et de philosophie. t. XXIII.) Paris 1891. 8°. Neue Ausgaben dieses lateinischen Textes (nach derselben Handschrift) besorgten A. Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 7—9, und Vetter a. a. O. S. 58—64. Eine zweite, von der genannten unabhängige lateinische Übersetzung ward von E. Bratke in einer Handschrift zu Laon saec. XIII aufgefunden und in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 585—588, herausgegeben. Eine neue Ausgabe bei Vetter a. a. O. S. 64—69. — Der im syrischen Originale verloren gegangene Kommentar Ephräms des Syrers zu dem Briefwechsel steht armenisch in der 1836 zu Venedig in 4 Oktavbänden erschienenen Ausgabe der armenisch erhaltenen Werke Ephräms, Bd. III. S. 116—123. Nach dieser Ausgabe ward der Kommentar ins Deutsche übersetzt von Vetter in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXXII (1890), S. 627—639; von St. Kanajanz bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 595—606; und wiederum von Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief S. 70—79. Eine lateinische Übersetzung des Kommentars findet sich in S. Ephraem Syri Commentarii in epistolas D. Pauli, nunc primum ex Armeno in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893. 8°, p. 117—124. Eine Überarbeitung des Kommentars Ephräms von einem armenischen Theologen des Mittelalters, Johannes Kachik Orotnethsi (gest. 1388), ward armenisch und deutsch von Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief S. 80—97, herausgegeben.

Vgl. noch Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 592—611. 1016—1019. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 37—39; II, 1, 506 bis 508. Vetter, Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Korintherbriefes: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXVII (1895). S. 622—633. Ders. in der Litt. Rundschau, Jahrg. 1897, Sp. 36 (über die Entstehungszeit der armenischen Übersetzung des Briefwechsels). A. Berendts, Zur Christologie des apokryphen dritten Korintherbriefes: Abhandlungen, Al. v. Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet. München 1898. S. 1—28.

4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka. — In lateinischer Sprache ist eine Korrespondenz zwischen Paulus und Seneka überliefert, welche acht kurze Briefe des römischen Philosophen L. Annäus Seneka (gest. 65) an Paulus und sechs meist noch kürzere Antwortschreiben des Apostels umfafst. Auszeichnende Merkmale der ganzen Korrespondenz sind auf der einen Seite Gedankenarmut und Gehaltlosigkeit, auf der andern rohe Sprache und unbeholfener Stil. Überdies ist der Text in sehr verderbtem und verwildertem Zustande auf uns gekommen. In dem ersten Briefe teilt Seneka dem Apostel mit, er habe tags zuvor in den Sallustianischen Gärten mit seinem Freunde Lucilius einige Sendschreiben des Apostels gelesen und ihre Gedankentiefe und moralische Hoheit lebhaft bewundert. Paulus erwidert den Brief mit verbindlichem Dankesausdruck (felicem me arbitror tanti viri iudicio, Ep. 2). Seneka schreibt, er gedenke dem Kaiser (jedenfalls Nero, mit dessen Erziehung Seneka betraut war) eine Schrift (Senekas? oder des Apostels?) vorzulesen; vielleicht werde auch Paulus zugegen sein, andernfalls werde er demnächst gemeinschaftlich mit Paulus die Schrift durchgehen (Ep. 3). Die Antwort des Apostels beschränkt sich auf einige Höflichkeitswendungen (Ep. 4). Seneka gerät in Unruhe über des

Freundes Zurückhaltung (secessus). Ob etwa, fragt er, diese Zurückhaltung in dem Unwillen der Herrin über den Religions- und Glaubenswechsel des Apostels begründet sei (indignatio dominae[1] quod a ritu et secta veteri recesseris et alios rursum converteris, Ep. 5). Paulus lehnt es indessen ab, über diese Dinge sich mit Feder und Tinte auszusprechen. Man müsse allen mit Ehrerbietung begegnen, zumal aber dann, wenn sie nach einem Anlafs zum Unwillen haschen (indignandi occasionem captant, Ep. 6). Seneka bewundert wiederum die Briefe des Apostels, nimmt jedoch Anstofs an dem Mifsverhältnisse zwischen dem herrlichen Inhalte und der ungebildeten Form (cures et cetera, ut maiestati rerum cultus sermonis non desit). Er habe die Briefe auch dem Kaiser vorgelesen, und der Kaiser habe gleichfalls nicht geringes Gefallen an denselben gefunden (Ep. 7). Paulus kann das Vorgehen seines Gönners nicht billigen. Er bittet fürderhin dem Kaiser nichts vorzutragen, was dessen Religions- und Weltanschauung zuwiderlaufe; sonst werde er, der Apostel, den Zorn der Herrin zu fürchten haben (Ep. 8). Seneka entschuldigt sich und schickt dem Apostel, allem Anscheine nach als Hilfsmittel zur Vervollkommnung im lateinischen Ausdrucke, ein Buch De verborum copia (Ep. 9). Nunmehr glaubt Paulus sich darüber entschuldigen zu müssen, dafs er in der Adresse seiner Briefe den eigenen Namen demjenigen Senekas voranstelle (Ep. 10). Seneka beruhigt ihn jedoch in höchst liebenswürdiger und schmeichelhafter Weise (Ep. 11). Auch die beiden folgenden Briefe sind von Seneka geschrieben. Der erste entrüstet sich sehr über die aus Anlafs des grofsen Brandes zu Rom ausgebrochene Christenverfolgung (Ep. 12). Der zweite erteilt dem Apostel von neuem den Rat, in seinen Schriften mehr auf die Form zu achten und sich einer besseren Latinität zu befleifsigen (mihi concedas velim latinitati morem gerere, honestis verbis speciem adhibere, Ep. 13). Auch dieses Mal verharrt Paulus der Mahnung des Freundes gegenüber in Schweigen; in dem salbungsvollen Schlufsschreiben bestellt er Seneka zum Prediger des Evangeliums am kaiserlichen Hofe (Ep. 14).

Über das Alter dieser Briefe gehen die Ansichten noch sehr weit auseinander. Die Mehrzahl der Forscher identifiziert die Korrespondenz mit dem zuerst durch Hieronymus (De vir. ill. c. 12) bezeugten Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka und läfst dieselbe demgemäfs spätestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sein[2]. Andere ziehen die Annahme vor, der von Hieronymus

[1] Die Persönlichkeit dieser „domina“ bleibt hier (Ep. 5) sowohl wie an einer späteren Stelle (Ep. 8) in undurchdringliches Dunkel gehüllt.

[2] So unter andern Kraus in der Theol. Quartalschrift XLIX (1867), 605; Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians. 3. ed. London 1873. p. 329 sqq.; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 614 ff.

erwähnte Briefwechsel sei zu Grunde gegangen und die noch erhaltene Korrespondenz sei eine Fiktion des Mittelalters[1] Nach einer dritten These würde diese Korrespondenz aus zwei verschiedenen Schichten von Briefen bestehen, einer älteren Schicht, welche einen Rest der dem hl. Hieronymus bekannten Briefsammlung darstelle (die Briefe 10—12), und einer jüngeren, welche aus der karolingischen Zeit stamme (die Briefe 1—9, 13, 14)[2]

Diese Unterscheidung zweier Gruppen von Briefen darf mit Sicherheit als unbegründet bezeichnet werden. Die noch vorliegende Sammlung erweist sich vielmehr als ein wenn auch der Klarheit und des Fortschrittes ermangelndes, so doch immerhin einheitliches und zusammenhängendes Ganzes, welches als solches jedenfalls aus einer und derselben Feder geflossen ist. Die Identität der Sammlung mit dem von Hieronymus besprochenen Briefwechsel läſst sich nicht zwingend beweisen, muſs aber doch als sehr wahrscheinlich gelten. Hieronymus hat sich mit wenigen Andeutungen begnügt. Ohne über den Wert und die Echtheit der Briefe ein Urteil abzugeben, hebt er hervor, daſs dieselben sehr viele Leser fanden (leguntur a plurimis). Auſserdem führt er eine Äuſserung Senekas an, welche in wenig abweichender Form in einem der noch vorhandenen Briefe (Ep. 11) wiederkehrt. Dieses Citat berechtigt, ja nötigt zu der Voraussetzung, daſs Hieronymus die uns überlieferten Briefe in Händen hatte. Und zu einem Widerspruche gegen diese Voraussetzung dürften die Briefe selbst durchaus kein Recht geben, wiewohl sie allerdings manche noch ungelöste Rätsel enthalten. Der lateinische Text ist wohl das Original, nicht eine Übersetzung; aber ein barbarisches Latein braucht noch kein mittelalterliches Latein zu sein. Die Unterstellung, daſs Paulus seine Briefe lateinisch schreibe bezw. geschrieben habe (Ep. 13), würde im 8. Jahrhundert kaum weniger seltsam klingen als im 4. Jahrhundert. Ganz verfehlt aber war es, in dem Titel De verborum copia (Ep. 9) ein sicheres Anzeichen des späteren Ursprunges der Briefe zu erblicken. Eine Schrift des Erzbischofs Martin von Bracara (gest. 580), welche auf Grund von Werken Senekas die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes erörtert und vom Verfasser selbst Formula vitae honestae benannt worden ist, führt in einer späteren Überarbeitung handschriftlich den Titel: Liber Senecae de copia verborum[3]. Es hat

---

[1] So in neuerer Zeit namentlich Fleury, St. Paul et Sénèque. Paris 1853. t. II. p. 255 sqq.; Kreyher, L. Annäus Seneka und seine Beziehungen zum Urchristentum. Berlin 1887. S. 180 ff.

[2] So Westerburg, Der Ursprung der Sage, daſs Seneka Christ gewesen sei. Berlin 1881. S. 13 ff.

[3] Näheres über diesen liber Senecae de copia verborum bei B. Hauréau in den Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. t. XXXIII, 1e partie. Paris 1890. p. 208—215.

aber nicht diese Schrift bereits dem Verfasser der Briefe vorgelegen, es ist vielmehr der junge und durchaus unpassende Titel dieser Schrift erst den Briefen entnommen worden.

Die Grundlage der Briefe scheinen ältere Legenden über persönliche Beziehungen zwischen Paulus und Seneka zu bilden. Die Annahme, Seneka habe sich wirklich zum Christentum bekannt, wie sie noch von Fleury (1853) verfochten wurde, ist jetzt als unhaltbar aufgegeben[1] Der stoische Philosoph wurde zum Christen gestempelt ohne Zweifel im Hinblick auf seine ethisch-theistische Richtung, welche ja schon Tertullian die Worte in den Mund legte: Seneca saepe noster (Tert. De anima c. 20). Zur weiteren Ausbildung der Sage werden die Traditionen über die Wirksamkeit des hl. Paulus zu Rom in den Tagen Senekas Anlafs und Stoff geboten haben. Ob die Briefe eine blofse Stilübung über das angedeutete Thema sein wollen oder noch eine besondere Absicht verfolgen, ist schwer zu entscheiden. Die Absicht, christlichen Lesern das Studium der Schriften Senekas zu empfehlen, würde wohl deutlicher und greifbarer zur Geltung gebracht worden sein. Eher mag dem Fälscher der Gedanke vorgeschwebt haben, den hl. Paulus und seine Briefe zu verherrlichen und klassisch gebildeten Kreisen Winke zu unbefangenerer Würdigung der paulinischen Briefe zu geben.

Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka geht in vielen Handschriften den echten Briefen und sonstigen Schriften Senekas wie eine Einleitung vorauf. Dementsprechend hat derselbe auch in manche Ausgaben der Werke Senekas Aufnahme gefunden, insbesondere auch in die Stereotypausgabe der prosaischen Schriften Senekas von Fr. Haase (Leipzig 1852 bis 1853, 1893—1895), vol. III. p. 476—481; cf. p. XXII. Sonderausgaben des Briefwechsels lieferten namentlich F. X. Kraus, Der Briefwechsel Pauli mit Seneka: Theol. Quartalschrift. Bd. XLIX (1867). S. 603—624, und E. Westerburg, Der Ursprung der Sage, dafs Seneka Christ gewesen sei. Berlin 1881. 8°. S. 37—50.

Zur Kritik und Erklärung der Briefe vgl., aufser Kraus und Westerburg, A. Fleury, St. Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre. Paris 1853. 2 voll. 8° t. II. p. 255—347 (p. 300 à 338 auch der Text der Briefe). Ch. Aubertin, Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul. Paris 1857. 8°. p. 393—440 (p. 409—414 auch der Text der Briefe). Ein späteres Werk Aubertins, Sénèque et St. Paul, étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1869. 8°, ist mir nicht zugänglich gewesen. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians. 3. ed. London 1873. p. 327 to 331; cf. p. 268—326. J. Kreyher, L. Annäus Seneka und seine Beziehungen zum Urchristentum. Berlin 1887 8°. S. 170—184. Zahn, Gesch.

[1] Zuletzt hat Friedländer in der Historischen Zeitschrift, Bd. LXXXV (1900), S. 193 ff., den stoischen Philosophen im Rahmen der Zeitgeschichte eingehend gewürdigt und mit Nachdruck die These vertreten, dafs Seneka „von keinem Auferstandenen gewufst hat und vom Christentume ganz unberührt geblieben ist“

des neutestamentl. Kanons II, 2, 612—621. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 763—765.

Über die Beziehungen Senekas zum Christentume siehe auch noch F. Chr. Baur, Seneka und Paulus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. I (1858). S 161—246. 441—470. G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins. Paris 1874. 2 voll. 8°. t. II. p. 52—104: Sénèque et St. Paul. W Ribbeck, L. Annäus Seneka der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum. Hannover 1887 8°. M. Baumgarten, Lucius Annäus Seneka und das Christentum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit. Rostock 1895. 8°. L. Friedländer, Der Philosoph Seneka: Historische Zeitschrift. Bd. LXXXV (1900). S. 193—249. S. Rubin, Die Ethik Senekas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa. München 1901. 8°. P Farel, Pour Sénèque: Rev. de théol. et des quest. relig. 1901, p. 342 à 357.

§ 34. Apokryphe Apokalypsen.

(1. Die Petrusapokalypse. 2. Die Paulusapokalypse.)

1. Die Petrusapokalypse. — Jene Handschrift aus dem Grabe zu Akhmim, welcher wir das Fragment des Petrusevangeliums verdanken, enthält, wie früher schon bemerkt (§ 31, 5), auch ein Bruchstück der Petrusapokalypse. Dasselbe ist gleichfalls gröſseren Umfangs und giebt wenigstens über den Hauptinhalt der verloren gegangenen Schrift sehr dankenswerten Aufschluſs.

Inmitten einer Weissagungsrede des Herrn hebt dieses Bruchstück[1] mit den Worten an: „Viele von ihnen werden Pseudopropheten sein und Wege und mannigfache Lehren des Verderbens predigen" u. s. w. Es folgen verschiedene Visionen. Auf einem Berge erscheinen den zwölf Jüngern zwei heimgegangene gerechte Brüder in ihrer jenseitigen Herrlichkeit. „Wir waren nicht im stande", erzählen die Zwölf, „dieselben geradeaus anzuschauen; denn ein Strahl ging von ihrem Antlitz aus wie von der Sonne und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah ihre Leiber waren weiſser als jeder Schnee und röter als jede Rose ihr Haar war lockig und glänzend und es leuchtete über ihrem Gesichte und ihren Schultern wie ein Kranz, geflochten aus Nardenblüten und bunten Blumen oder wie der Regenbogen in der Luft " Einer der zwölf Jünger, der Berichterstatter, darf auch einen Blick in den Himmel selbst werfen. „Und der Herr zeigte mir einen sehr groſsen Raum auſserhalb dieser Welt, über und über glänzend im Lichte und die Luft dort von Sonnenstrahlen durchleuchtet und das Land selbst blühend von unverwelklichen Blumen und erfüllt von Wohlgerüchen " Dem Himmel gerade gegenüber erblickt der Berichterstatter sodann den finstern

[1] Der Text bei v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Leipzig 1893. S. 48 ff. Eine hübsche deutsche Übersetzung in Verbindung mit dem Text bei Dieterich, Nekyia. Leipzig 1893. S. 2 ff.

Ort der Strafe der Sünder. „Diejenigen, welche dort gepeinigt wurden, und die Engel, welche sie peinigten, hatten ein dunkles Gewand an gemäfs der Luft des Ortes.“ Eine jede Sünde trifft ihre eigene Pein. „Einige waren dort, welche an der Zunge aufgehängt waren. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit lästerten, und ein Feuer brannte unter ihnen und peinigte sie. Und es war dort ein grofser See, angefüllt mit brennendem Schlamme, in welchem sich solche Menschen befanden, die die Gerechtigkeit verdrehten, und Engel bedrängten sie als Folterer. Es waren aber auch andere dort: Weiber, welche an den Haaren aufgehängt waren über jenem brodelnden Schlamme. Das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten. Und die, welche sich mit ihnen vermischt hatten in der Schande des Ehebruches, waren an den Füfsen aufgehängt und hatten die Köpfe in dem Schlamme stecken“ u. s. w. Diese grausige Schilderung der Strafen der Hölle reicht bis zum Schlusse des Bruchstückes.

Einen Verfasser nennt das Bruchstück nicht. Ohne Zweifel aber will dasselbe von einem der zwölf Apostel geschrieben sein. Gegen Eingang heifst es: „Wir, die zwölf Jünger, *ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί*, baten (den Herrn), er möge uns einen von unsern gerechten Brüdern, welche aus der Welt gegangen, zeigen.“ Im weiteren Verlaufe redet der Verfasser öfter von sich selbst in der ersten Person des Singular: „ich kann nicht auseinandersetzen“, „ich trat zum Herrn und sprach“ u. s. w. Dieser Wechsel zwischen „wir“ und „ich“ legt weiterhin die Vermutung nahe, unter dem fraglichen Apostel sei Petrus zu verstehen. Wenn ein Apostel redend auftritt und zugleich doch auch die Gesamtheit der Apostel in der ersten Person eingeführt wird, so ist es in der Regel Petrus, welcher das Wort hat[1]. Gröfsere Sicherheit gewährt indessen erst die Wahrnehmung, dafs Klemens von Alexandrien (Eclog. proph. c. 41) einen Satz unseres Bruchstückes (V 26 nach der von Harnack eingeführten Versabteilung) mit den Worten anführt: *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί.* Das Bruchstück ist also ein Überbleibsel einer pseudopetrinischen Schrift und zwar der von Klemens wie auch von andern alten Kirchenschriftstellern wiederholt angezogenen Petrusapokalypse[2].

---

[1] Vgl. § 31, 5 (Das Petrusevangelium) und § 31, 6 (Ein zweites Petrusevangelium?).

[2] Die Zugehörigkeit des Bruchstücks zu der Petrusapokalypse ist nur vorübergehend bestritten worden. Dieterich (a. a. O. S. 10 ff.) hat die sonderbare Hypothese aufgestellt, das Bruchstück sei vielmehr ein Fragment des Petrusevangeliums. Dieses Fragment des Petrusevangeliums aber sei gesondert in Umlauf gekommen und sei später durch ausmalende und erweiternde Überarbeitung zu einer selbständigen Schrift, der sog. Petrusapokalypse, umgestaltet worden. Auf diese selbständige Schrift seien die patristischen Citate aus einer Petrusapokalypse zu beziehen. Es genügt, daran zu erinnern, dafs das Petrusevangelium erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist, während die Petrusapokalypse, wie sogleich gezeigt

Diese Petrusapokalypse hat sich in den ersten Jahrhunderten auch in kirchlichen Kreisen an manchen Orten eines hohen Ansehens erfreut. Klemens von Alexandrien hat sie nicht nur mehrere Male citiert, sondern in den leider nur fragmentarisch überlieferten Hypotyposen auch der Ehre eines Kommentars gewürdigt (Eus. Hist. eccl. 6, 14, 1). Eine ähnliche Hochachtung hat der Verfasser des Muratorischen Fragmentes der Petrusapokalypse entgegengebracht, indem er sie der kanonischen Johannesapokalypse an die Seite stellt, wenn er auch nicht umhin kann, beizufügen, dafs die Schrift von anderer Seite Widerspruch erfahre. Dies ist wenigstens die einfachste und wohl auch zutreffendste Auslegung der Worte des Fragmentisten: Apocalypse(s) etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt[1]. Eusebius (Hist. eccl. 3, 3, 2. 25, 4) und im Anschlufs an ihn auch Hieronymus (De vir. ill. c. 1) haben die Petrusapokalypse mit Entschiedenheit als nicht kanonisch verworfen. Aber noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts ist dieselbe in einigen Kirchen Palästinas am Karfreitag öffentlich vorgelesen worden (Sozom. Hist. eccl. 7, 19). Aus stichometrischen Verzeichnissen der heiligen Bücher erhellt, dafs die Petrusapokalypse auch in ihrem ursprünglichen Bestande einen bescheidenen Umfang gehabt hat. Der sog. Catalogus Claromontanus weist der Revelatio Petri 270 Verse oder Zeilen, die sog. Nicephorus-Stichometrie der Ἀποκάλυψις Πέτρου 300 Stichen oder Zeilen zu[2]. Das erhaltene Bruchstück umfafst nach der Zählung Harnacks[3] etwa 131 Zeilen (die Zeile zu 36 Buchstaben), die patristischen Citate bieten noch einige weitere Zeilen, im ganzen würde also etwa die Hälfte des Textes noch vorliegen.

Der Ursprung der Schrift läfst sich mit Rücksicht auf das Zeugnis des Muratorischen Fragmentes und den Kommentar des alexandrinischen Klemens nicht wohl nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ansetzen. Andererseits kann derselbe aber auch nicht wohl in das 1. Jahrhundert hinaufgerückt werden, weil das Bruchstück auch Sünder kennt, „welche die Gerechten verfolgt und ausgeliefert haben“ (V 27), also schon auf wiederholte Christenverfolgungen zurückzublicken scheint. Die Abfassung dürfte demnach in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zu verlegen sein, während die Heimat des Verfassers sich nicht ermitteln läfst.

---

werden soll, schon von Klemens von Alexandrien und dem Verfasser des Muratorischen Fragments nicht blofs als selbständige Schrift citiert, sondern wie eine kanonische Schrift behandelt wird.

[1] Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, 105 ff.) hat jene Auslegung bekämpft und den Text des Fragmentes für „heillos verderbt“ erklärt.

[2] Siehe Zahn a. a. O. II, 1, 159 und 299.

[3] In den Texten und Untersuchungen u. s. f. IX, 2 (1893), 6 f.

Dieterich[1] ist den Quellen der Darstellung des Himmels und der Hölle nachgegangen und zu dem Ergebnisse gelangt, dafs der christliche Apokalyptiker seine Farben antik-heidnischen Hadesvorstellungen, insbesondere orphisch-pythagoreischen Traditionen, entnommen habe. Doch hat diese These nur sehr geteilten Beifall gefunden. Es ist wohl möglich, und sogar wahrscheinlich, dafs einige der in der Apokalypse verwendeten Höllenscenen einer heidnischen Phantasie ihren Ursprung verdanken, wenngleich dieselben dem Verfasser wohl nicht durch heidnische, sondern durch jüdische Quellen vermittelt worden sind. Es konnten aber auch, gerade bei genauerer Ausmalung der Strafen des Jenseits, sehr leicht dem Heiden wie dem Juden, dem Juden wie dem Christen, ganz unabhängig voneinander, eng verwandte Gedankenreihen und Vorstellungskreise sich nahe legen. Jedenfalls weist die Mehrzahl der Sünden, welchen die Apokalypse ihre jenseitige Vergeltung vorhält, sofort auf spezifisch-christliche oder jüdisch-christliche Anschauungen zurück: den Weg der Gerechtigkeit lästern (V 22), die Gerechtigkeit verdrehen (V 23), die Gerechten verfolgen und ausliefern (V 27), den Weg der Gerechtigkeit lästern und schmähen (V 28), reich sein und auf seinen Reichtum vertrauen und sich nicht erbarmen über Waisen und Witwen, sondern das Gebot Gottes vernachlässigen (V 30) u. s. w. Inwieweit die Apokalypse ihrerseits späteren christlichen Darstellungen der Höllenqualen als Quelle und Vorbild gedient hat, ist noch nicht näher untersucht worden. Einen ungleich gröfseren Einflufs aber als die Petrusapokalypse hat die noch zu erwähnende Paulusapokalypse (Abs. 2) auf die eschatologische Gedankenwelt der Folgezeit ausgeübt.

Interessant sind einige Anklänge der Apokalypse an den zweiten Brief des hl. Petrus. Die Vision der zwölf Jünger auf dem Berge (in dem Bruchstücke V 4 ff.) scheint der Vision des Apostelfürsten „auf dem heiligen Berge“, 2 Petr. 1, 16—18, nachgebildet zu sein. Die von Makarius Magnes (Apocr. 4, 6. 7 16) aufbewahrten Worte der Apokalypse über den dereinstigen Weltbrand scheinen Reminiscenzen an die Stelle 2 Petr. 3, 10—12 zu enthalten. Vielleicht hat Pseudo-Petrus auch gerade mit Rücksicht auf den zweiten Petrusbrief die Maske des Apostelfürsten gewählt[2].

Die Zeugnisse der alten Kirchenschriftsteller über die Petrusapokalypse finden sich gesammelt bei A. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec.

---

[1] In der angeführten Schrift.

[2] Harnack u. a. kehren das Verhältnis um und lassen den zweiten Petrusbrief abhängig sein von der Petrusapokalypse, eine Auffassung, welche nicht nur mit den Zeugnissen für die Echtheit des zweiten Petrusbriefes in Widerspruch steht, sondern auch den Beziehungen der beiden Schriften zu einander nicht gerecht wird, insofern der kanonische Brief nur die Anknüpfungspunkte enthält, die Apokalypse aber die Ausführungen.

fasc. IV ed. 2. Lipsiae 1884. p. 71—74. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. Bd. II, 2. Erlangen und Leipzig 1892. S. 810—820. Die Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen des im Herbst 1892 ans Licht getretenen Bruchstückes sind zum gröfsten Teile schon § 31, 5, gelegentlich des Fragmentes des Petrusevangeliums, angeführt worden. Über die Petrusapokalypse im besondern handeln noch A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893. 8°. Vgl. zu dieser Schrift C. Schmidt in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1894. Sp. 560—565. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 29—33; II, 1, 470—472. Ders., Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. XIII, 1 (1895). S. 71—73 (über Spuren des Apokryphs in der pseudocyprianischen Schrift De laude martyrii und in den Martyrerakten der hll. Felix von Valence, Fortunatus und Achilleus). J. M. S. Baljon, De Openbaring van Petrus: Theol. Studiën XII (1894), 35—48. Es folgte dieser Abhandlung eine Ausgabe der Apokalypse von Baljon, Utrecht 1896. 8°. A. E. Simms, Second Petri and the Apocalypse of Peter: The Expositor, dec. 1898, p. 460 to 471. Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 48—52: Reste der Petrusapokalypse; vgl. S. 140—143.

Unter den Titeln Apocalypsis S. Petri, Apocalypsis Petri per Clementem, Liber Clementis u. s. f liegt handschriftlich in arabischer und in äthiopischer Sprache ein umfangreiches Werk vor, welches von Klemens von Rom verfafst sein und Offenbarungen des Herrn an Petrus enthalten will. Die Beschreibungen der Handschriften lauten im einzelnen sehr verschieden, offenbar deshalb, weil das Werk in mehreren, älteren und jüngeren, Rezensionen oder Bearbeitungen überliefert ist. Es umfafst geschichtliche, apokalyptische und kirchenrechtliche Ausführungen, erweist sich schon in seiner frühesten uns erreichbaren Gestalt als ein auf ältere Quellen zurückgehendes Sammelwerk und soll, wie es scheint, seiner ursprünglichen Idee nach ein Spiegelbild des gesamten Weltlaufes oder der Geschicke der Kirche Gottes von Beginn der Welt bis zur Wiederkunft des Herrn sein. Soweit die bisher veröffentlichten Fragmente ein Urteil gestatten, steht das Werk aufser allem Zusammenhange mit der alten griechischen Petrusapokalypse. Über den äthiopischen Text hat A. Dillmann nach einer Tübinger Handschrift ausführlichen Bericht erstattet in den Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Jahrg. 1858, S. 185—199. 201—215. 217—226. Dillmann glaubt annehmen zu dürfen, der äthiopische Text sei Übersetzung eines arabischen Originals und letzteres sei um die Mitte des 8. Jahrhunderts in Ägypten von einem Monophysiten niedergeschrieben worden. Einige Proben des arabischen Textes wurden nach einer Pariser Handschrift herausgegeben von P. de Lagarde, Mitteilungen. Bd. IV Göttingen 1891. S. 6 ff. Hervorzuheben sind unter diesen Stücken die Einleitung des Werkes (S. 9 f.) und ein Abschnitt über die Lebens- und Familienverhältnisse des angeblichen Verfassers Klemens (S. 12—15). Einen Überblick über die verwickelte Überlieferung des Werkes giebt E. Bratke, Handschriftliche Überlieferung und Bruchstücke der arabisch-äthiopischen Petrusapokalypse: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Jahrg. 1893. Bd. I. S. 454—493. Die von Bratke mitgeteilten Fragmente sind ein dogmatisches und zwar vorwiegend eschatologisches Stück, nach einer Berliner Handschrift aus dem Arabischen übersetzt von E. Prym (S. 469—474), und ein gleichfalls über die letzten Tage handelndes Stück, nach der Tübinger Handschrift aus dem Äthiopischen übersetzt von A. Dillmann (S. 481—484).

2. Die Paulusapokalypse. — Die sog. Gelasianische Dekretale De recip. et non recip. libris läfst die Petrusapokalypse un-

erwähnt, macht aber drei andere apokryphe Apokalypsen namhaft: Revelatio quae appellatur Thomae apocrypha; Revelatio quae appellatur Pauli apocrypha; Revelatio quae appellatur Stephani apocrypha [1]. Über die Thomas- und die Stephanusapokalypse ist sonst nichts bekannt. Die Paulusapokalypse dagegen ist erhalten geblieben und zwar nicht blofs im griechischen Urtexte, sondern auch in einer langen Reihe morgenländischer und abendländischer Übersetzungen und Bearbeitungen. Leider liegt jedoch eine zuverlässige Ausgabe des griechischen Textes noch nicht vor und über den ursprünglichen Wortlaut der Schrift herrscht deshalb vorläufig grofse Unsicherheit. Der von Tischendorf [2] herausgegebene griechische Text ist nicht nur am Ende verstümmelt, sondern weist auch an manchen früheren Stellen gröfsere Lücken und sonstige Verderbnisse auf; eine alte lateinische und eine alte syrische Übersetzung [3] enthalten verschiedene Abschnitte, welche in dem Texte Tischendorfs fehlen, zum Teil aber unzweifelhaft zum Bestande des Originals gehört haben.

Die Apokalypse baut sich auf der bekannten Erklärung des Apostels auf, dafs er bis in den dritten Himmel auffuhr und in das Paradies entrückt ward und unaussprechliche Worte hörte, welche ein Mensch nicht aussprechen darf (2 Kor. 12, 2 ff.). In der vorliegenden Schrift soll Paulus selbst die Geheimnisse, welche er bei jener Gelegenheit schaute, enthüllt haben. Freilich soll das Buch von Haus aus nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen sein. Nach einer kurzen Vorbemerkung, welche im syrischen Texte zu einer Schlufsbemerkung geworden, wurde das Buch in den Tagen des Kaisers Theodosius auf Weisung eines Engels hin unter dem Hause zu Tarsus, in welchem einst Paulus gewohnt hatte, ausgegraben. Es war in eine marmorne Kapsel verschlossen. Durch Vermittlung des Stadtvorstehers wurde es dem Kaiser vorgelegt, und Theodosius sandte laut dem griechischen Texte das Buch selbst, laut dem lateinischen Texte vielmehr eine Abschrift desselben nach Jerusalem.

Die Schrift selbst wird eingeleitet durch einen Auftrag des Herrn an Paulus, die sündige Menschheit zur Bufse zu mahnen. Die Sonne, der Mond und die Sterne, das Meer (und nach dem lateinischen und dem syrischen Texte auch die Gewässer und die Erde) rufen zu Gott

---

[1] Bei A. Thiel, Epistolae Rom. Pontificum genuinae. t. I. Brunsbergae 1868. p. 465.

[2] Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. 34—69.

[3] Die lateinische Übersetzung ward herausgegeben von M. Rh. James, Apocrypha anecdota. Cambridge 1893. p. 11—42. Die syrische Übersetzung ist nur in zwei Versionen bekannt geworden, einer englischen von J. Perkins in dem Journal of the American Oriental Society. vol. VIII (1866). p. 183—212, und einer deutschen von P. Zingerle in der Vierteljahrsschrift f. deutsch- und englisch-theologische Forschung u. Kritik. Bd. IV (1871). S. 139—183.

um Rache gegen die Erdenbewohner. Namentlich bei Sonnenuntergang sollten die Menschenkinder Gott loben und preisen, weil die Engel zu dieser Stunde Gott über das Thun und Treiben ihrer Pflegbefohlenen Bericht erstatten. Sodann erbietet sich ein Engel, dem Apostel den Aufenthaltsort der Gerechten zu zeigen. Nachdem er auf dem Wege Zeuge gewesen, wie die Seelen der Gerechten und die Seelen der Sünder aus dieser Welt scheiden, gelangt Paulus an den Ort der Gerechten, wo Henoch (und nach dem syrischen Texte auch Elias) ihn willkommen heifst, weiterhin in das lichtstrahlende Land der Sanftmütigen oder (nach dem Lateinischen und dem Syrischen) das Land der Verheifsung, und von dort an den acherusischen See[1], aus welchem die Stadt Gottes emporragt. Am Eingange dieser Stadt stehen hohe Bäume ohne Früchte; unter ihnen weilen die Hochmütigen, nach dem syrischen Texte die hochmütigen Asceten. In dem einen Stadtteile trifft Paulus die Propheten, in dem zweiten die von Herodes getöteten Kinder, in dem dritten Abraham, Isaak und Jakob, in dem vierten diejenigen, welche sich Gott geweiht haben. In der Mitte der Stadt erhebt sich ein hoher Altar, bei welchem David steht, den Psalter und die Zither in den Händen. Aus der Stadt Gottes wird der Apostel an den Aufenthaltsort der Gottlosen geführt. Dort sieht er einen Strom, in welchen viele Männer und Weiber eingetaucht sind, teils bis zu den Knien, teils bis zum Nabel, teils bis zum Scheitel. Nach dem lateinischen und dem syrischen Texte ist der Strom ein Feuerstrom, und die verschiedene Tiefe der Versenkung entspricht verschiedenen Graden der Strafwürdigkeit. In einem zweiten Strome (Feuerstrome) werden Diebe, Lästerer und falsche Ankläger gepeinigt, in einem dritten pflichtvergessene Priester, Bischöfe und Diakonen und, nach dem lateinischen und dem syrischen Texte, auch Lektoren. Es folgen Schilderungen der Qualen einzelner Gruppen von Sündern. Die Wucherer werden von Würmern zerfressen — diese Scene fehlt im Griechischen —, diejenigen, welche in der Kirche schwätzten, müssen sich selbst ihre Zunge zerbeifsen u. s. w. Die Gepeinigten flehen einmütig um Erbarmen, und auf die Fürsprache der Engel und des Apostels hin gewährt der Herr ihnen die Nacht und den Tag der Auferstehung des Herrn als Erholungsfrist[2]. Zum

---

[1] Statt *ἡ ἀχέρουσα λίμνη* bei Tischendorf p. 51. 57 wird, wie auch schon E. Maafs (Orpheus. München 1895. S. 254, Anm. 13) vorgeschlagen hat, *ἡ ἀχερουσία λίμνη* zu lesen sein. Der Lateiner schreibt aceriosus oder aceriosius lacus (James p. 23. 24). Der gute Syrer aber hat aus dem acherusischen See einen „See der Eucharistie“ gemacht (Zingerle S. 157. 158. 163; vgl. 180).

[2] Die Worte lauten bei Tischendorf p. 63: *δίδωμι ὑμῖν νύκταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἠγέρθην ἐκ νεκρῶν, εἰς ἀνάπαυσιν.* Ganz ähnlich heifst es im Lateinischen, während der Satz im Syrischen fehlt. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dafs auch der spanische Dichter Prudentius (Cathemer 5, 125 sqq.) lehrt, in der Nacht, in welcher der Herr auferstanden, sei den bösen

Schlusse darf Paulus noch das Paradies besuchen, wo einst Adam und Eva gesündigt haben [1].

Manche Unklarheit und Unebenheit der Darstellung wird in der Mangelhaftigkeit der Textesüberlieferung begründet sein. Für eine Würdigung des litterarischen Wertes der Schrift mufs erst durch genauere Feststellung des ursprünglichen Textes die Unterlage geschaffen werden. Jedenfalls hat der Verfasser über eine fruchtbare Phantasie und eine nicht geringe Gestaltungsgabe verfügt. Nur in den Übergängen von einem Gegenstande zum andern macht sich eine ermüdende Einförmigkeit geltend. Ob die vorhin besprochene Petrusapokalypse in der Paulusapokalypse benutzt ist, mufs vorläufig wenigstens dahingestellt bleiben; ich finde keine Parallele, welche eine bejahende Antwort hinlänglich rechtfertigte [2].

Einen willkommenen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Entstehungsverhältnisse der Paulusapokalypse bietet die erwähnte Vorbemerkung. Wenn die Schrift unter der Regierung des Kaisers Theodosius aufgefunden worden sein will, so wird sie während der Jahre 379—395 oder doch sehr bald nachher ans Licht getreten sein, und wenn sie von Theodosius nach Jerusalem gesandt worden sein soll, so wird sie von Jerusalem aus in Umlauf gesetzt worden sein. Eine Stelle des griechischen Textes könnte allerdings Bedenken gegen das angegebene Datum erregen. Unter den wegen Häresie Verdammten werden an erster Stelle solche namhaft gemacht, welche Maria nicht als Gottesgebärerin haben anerkennen wollen, *ὅσοι οὐχ ὡμολόγησαν θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν καὶ ὅτι οὐκ ἐνηνθρώπησεν ἐξ αὐτῆς ὁ κύριος* [3], ein, wie es scheint, handgreiflicher Hinweis auf die Nestorianischen Streitigkeiten. Es darf aber schon aus inneren Gründen fast mit Sicherheit behauptet werden, dafs der griechische Text auch hier eine Korrektur erfahren hat, während die ursprüngliche Fassung im lateinischen Texte aufbewahrt ist: quicunque non confessus fuerit Christum venisse in carne et quia genuit eum Maria virgo [4]. Die äufseren

---

Geistern Ruhe von ihren Qualen, poenarum feriae, vergönnt. Hier wie dort wird unter dem Tage der Auferstehung nicht etwa blofs der Ostersonntag, sondern der Sonntag schlechtweg verstanden sein. Die fragliche Vorstellung ist nämlich allem Anscheine nach der alten jüdischen Theologie entlehnt, welche vielfach auch den Verworfenen im Jenseits die Wohlthat der Sabbatruhe zuerkannte; nur haben die Christen die jüdische Lehre insofern umgebildet, als sie an die Stelle des Sabbats den Sonntag setzten. Vgl. Merkle in der Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. Bd. IX (1895). S. 489 ff.

[1] Eine ausführlichere Inhaltsübersicht bei H. Brandes, Visio S. Pauli. Halle 1885. S. 1—19.

[2] Einige Parallelen notiert E. Preuschen in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1893, Sp. 544.

[3] Bei Tischendorf p. 62.

[4] Bei James p. 34. Im syrischen Texte ist an der entsprechenden Stelle, bei Zingerle S. 169, von Maria überhaupt nicht die Rede.

Zeugnisse stehen mit der Annahme, dafs die Schrift zu Ende des 4. Jahrhunderts verfafst wurde, in bestem Einklange. Mag der Sänger der „Tageslieder" in seinen Worten über die „Ferien" der bösen Geister während der Auferstehungsnacht mit einer signifikanten Stelle unseres Buches noch so nahe zusammentreffen, es bleibt zweifelhaft, ob Prudentius aus unserem Buche geschöpft hat. Die früheste sichere Spur des Buches findet sich in den um 416 gehaltenen Traktaten oder Homilien Augustins über das Johannesevangelium (98, 8). In strengen Worten hat Augustinus das Unterfangen des Verfassers verurteilt: „Gewisse Schwindler haben in höchst thörichter Anmafsung eine Paulusapokalypse, Apocalypsim Pauli, erdichtet, welche von der nüchternen Kirche nicht anerkannt wird und voll ist von ich weifs nicht welchen Fabeln." Nach einer um 440 geschriebenen Notiz bei Sozomenus (Hist. eccl. 7, 19) fand die sog. Paulusapokalypse, *ἡ νῦν ὡς Ἀποκάλυψις Παύλου τοῦ ἀποστόλου φερομένη*, obwohl den Alten gänzlich unbekannt, bei sehr vielen Mönchen Anklang und Beifall. Ein greiser Priester aus Tarsus, fügt Sozomenus noch bei, habe ihm auf Befragen die Erzählung von der Auffindung der Schrift zu Tarsus als eine Lüge bezeichnet und den Verdacht geäufsert, es handle sich um eine von häretischer Seite ins Werk gesetzte Fälschung. Doch verrät die Schrift selbst durchaus keine häretischen Tendenzen. Sie wird einen wohlmeinenden Mönch in einem Kloster bei Jerusalem zum Verfasser haben.

Allerdings aber hat es, wie Epiphanius (Haer. 38, 2) bezeugt, im 2. oder 3. Jahrhundert ein häretisches Machwerk gegeben, welches in seiner äufseren Anlage und Einkleidung grofse Ähnlichkeit mit der Paulusapokalypse hatte. Dasselbe hiefs *Ἀναβατικὸν Παύλου*, „Himmelfahrt Pauli", und wollte gleichfalls die vom Apostel (2 Kor. 12, 2 ff.) erwähnten unaussprechlichen Worte enthalten, strotzte jedoch von Abscheulichkeiten (*ἀρρητουργίας ἔμπλεων*) und war nur bei Kainiten und „Gnostikern" in Gebrauch. Diese Schrift ist verschollen und dürfte auch schon zur Zeit der Abfassung der Paulusapokalypse verschollen gewesen sein.

Die Paulusapokalypse hingegen hat noch im Mittelalter sich grofser Beliebtheit erfreut und mannigfache Neubearbeitungen erlebt. Aufser der lateinischen und der syrischen Übersetzung sind slavische, koptische, arabische und insbesondere zahlreiche jüngere lateinische Texte überliefert. Nach Brandes[1] lassen sich unter diesen späteren lateinischen Bearbeitungen nicht weniger als sechs verschiedene Gruppen oder Redaktionen unterscheiden, und nach Kraus[2] hat Brandes das Material noch keineswegs vollständig zusammengestellt. Die latei-

[1] Brandes a. a. O. S. 23 ff.
[2] Kraus, Deutsche Gedichte des 12. Jahrh. Halle 1894. S. 38 ff. 187 ff.

nischen Texte aber haben ihrerseits die Grundlage deutscher, französischer und englischer Rezensionen gebildet. Hervorragende Danteforscher sind der Ansicht, der Dichter der Divina Commedia habe die Paulusapokalypse nicht nur gekannt, sondern mit den Worten Andovvi poi lo Vas d' elezione (Inferno II, 28) ausdrücklich auf dieselbe hingewiesen [1].

Der griechische Text oder richtiger ein griechischer Text der Paulusapokalypse ward nach zwei jungen Handschriften, von welchen die eine auch nur eine Abschrift der andern ist, einem cod. Monacensis saec. XIII und einem cod. Mediolanensis saec. XV, herausgegeben von C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866. p. 34—69; cf. Proleg. p. xiv—xviii. In den Anmerkungen zum griechischen Texte teilt Tischendorf auch den gröfsten Teil der englischen Übersetzung des syrischen Textes im Wortlaute mit. Um die kritische Würdigung des griechischen Textes, auf Grund des syrischen Textes und verschiedener späteren lateinischen Bearbeitungen, hat H. Brandes, Visio S. Pauli. Halle 1885. S. 1—19, sich Verdienste erworben. — Der syrische Text ist, wie gesagt, noch nicht gedruckt. Eine englische Übersetzung desselben veröffentlichte J. Perkins in dem Journal of the American Oriental Society. vol. VIII (1866). p. 183—212. Ein Abdruck dieser Übersetzung in The Journal of Sacred Literature and Biblical Record, N. S. vol. VI (1865) p. 372—401. Nach einer andern Handschrift wurde der syrische Text ins Deutsche übersetzt von P. Zingerle in der Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik. Bd. IV (1871) S. 139—183. — Von gröfserer textkritischer Bedeutung als die syrische Übersetzung ist die in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts aufgefundene lateinische Übersetzung bei M. Rh. James, Apocrypha anecdota. Cambridge 1893. (Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, vol. II, no. 3.) p 1—42. Diese lateinische Übersetzung dürfte die ursprüngliche Gestalt des Originals ziemlich getreu wiedergeben. Über die Sprache dieser Übersetzung handelte J. E. B. Mayor, Visio Pauli: The Journal of Philology vol. XXII (1894). p 184—197 — Über verschiedene slavische Texte, Handschriften und Drucke, s. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 910 f. Weiteres bei G. Polivka, Zur Visio S. Pauli: Archiv für slavische Philologie. Bd. XVI (1894). S. 611—616. — Über koptische und arabische Texte s. Tischendorf, Apocalypses apocr. Proleg. p. xvi. — Über spätere lateinische und deutsche Bearbeitungen s. H. Brandes, Visio S. Pauli. Ein Beitrag zur Visionslitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten. Halle 1885. 8°. Ein neues deutsches Fragment bei C. Kraus, Deutsche Gedichte des 12. Jahrh. Halle 1894. S. 38—41. 187—197. Über französische und englische Bearbeitungen s. H. Brandes, Über die Quellen der mittelenglischen Versionen der Paulusvision: Englische Studien. Bd. VII (1884). S. 34—65; auch separat, als Inauguraldissertation, Halle 1883, erschienen. — Eine kritische Untersuchung über den ursprünglichen Text der Paulusapokalypse würde sehr erwünscht sein.

Über die Idee der Sabbats- oder Sonntagsruhe der Verdammten handeln A. Graf, A proposito della Visio Pauli: Giornale storico della letteratura italiana. vol. XI (1888). p. 344—362; wieder abgedruckt in des Verfassers Miti, leggende e superstizioni del medio evo. vol. I. Torino 1892. p. 241—270. J. Lévi, Le repos sabbatique des âmes damnées: Revue des études juives.

---

[1] Brandes in den Englischen Studien. Bd. VII (1884). S. 34 f.

t. XXV (1892). p. 1—13. C. Weyman, Zu Prudentius: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXVI (1894). S. 699 f. S. Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentiuserklärung und zur Geschichte der Apokryphen: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. Bd. IX (1895). S. 489—506. Vgl. noch Merkle, Prudentius und Augustinus: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXVIII (1896). S. 252—263.

Anmerkungsweise mag noch einer andern Apokalypse gedacht sein. Zu den rätselhaftesten Titeln in den alten Verzeichnissen der biblischen Apokryphen gehört das Apokryph oder die Apokalypse des Zacharias. Die Verzeichnisse selbst scheinen insofern miteinander in Widerspruch zu stehen, als sie teils unverkennbar von dem alttestamentlichen Propheten Zacharias reden (Ζαχαρίου ἀποκάλυψις, in dem sog. Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher, mitten unter andern apokryphen Apokalypsen alttestamentlicher Schriftsteller), teils ausdrücklich von Zacharias dem Vater Johannes' des Täufers sprechen (Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου, sc. ἀπόκρυφον, in der sog. Nicephorus-Stichometrie). Der Aufhellung dieser Frage hat A. Berendts eine sorgfältige und sachkundige Abhandlung gewidmet: „Studien über Zachariasapokryphen und Zachariaslegenden" Leipzig 1895. 8°. Berendts glaubt darthun zu können, dafs kein hinreichender Grund zu der Annahme vorliegt, es habe einmal eine apokryphe Apokalypse des Propheten Zacharias (oder einer andern alttestamentlichen Persönlichkeit dieses Namens) gegeben. Apokalypse des Zacharias oder Apokryph des Zacharias heifse eine im 3. oder 4. Jahrhundert entstandene Schrift, welche über den Vater Johannes' des Täufers gehandelt habe, und zwar aus Anlafs und zur Erläuterung der Worte des Herrn über Zacharias, den Sohn des Barachias, welcher von den Juden zwischen dem Tempel und dem Altare ermordet worden (Matth. 23, 25; vgl. Luk. 11, 51). Diese Worte sind in den ersten Jahrhunderten vielfach auf den Vater des Täufers bezogen worden, und über die Ursache seiner Ermordung sind verschiedene Legenden in Umlauf gewesen (s. Berendts S. 25 ff.). In dem diesbezüglichen Berichte der genannten Schrift erblickt Berendts die gemeinsame Quelle der Erzählung über die Ermordung des Zacharias in dem heutigen Texte des Protevangeliums Jakobi (c. 22—24) und einer slavischen „Erzählung von der Geburt Johannes des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharias" (deutsch bei Berendts S. 71 ff.). Berendts ist sich wohl bewufst, nur Wahrscheinlichkeiten vortragen zu können. Unwahrscheinlich aber bleibt insbesondere die Voraussetzung, dafs eine Schrift des angedeuteten Inhaltes und anscheinend rein historischer Haltung „Apokalypse des Zacharias" genannt worden sei. Es wird doch wohl auch eine apokryphe Apokalypse des Propheten Zacharias existiert haben.

B. Die antihäretische Litteratur.

§ 35. Antignostiker, deren Schriften verloren gegangen sind.

(1. Vorbemerkung. 2. Agrippa Kastor. 3. Hegesippus. 4. Rhodon. 5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. 6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a.)

1. Vorbemerkung. — Den vorhin, so weit es nötig schien, gekennzeichneten Häresien gegenüber unternahm man kirchlicherseits den Beweis für die ausschliefsliche Wahrheit und Berechtigung der katholischen Lehre. In erster Linie galt es natürlich die von der Häresie am meisten bedrohten oder in Frage gestellten Lehrsätze zu

verteidigen und zu erläutern. Im Gegensatze zu dem gnostischen Dualismus war vor allem der Glaube an den einen Gott zu rechtfertigen, welcher durch freie schöpferische Thätigkeit die gesamte Welt, den Geist wie die Materie, in das Dasein rief. Es lag indessen in der Natur der Sache, dafs zugleich die Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas und die unterscheidenden Merkmale der geoffenbarten Wahrheit überhaupt erörtert und beleuchtet wurden. Dem Gnostizismus gegenüber ward nicht nur die Autorität und Dignität der Schriften des Alten und Neuen Testamentes zur Geltung gebracht, sondern insbesondere auch das katholische Traditionsprinzip entwickelt und die Häresie als ein Widerspruch gegen die apostolische Überlieferung, als ein Abfall von dem allgemeinen Glauben der Christenheit nachgewiesen. Die Einsprüche der Häresie haben daher in viel höherem Grade als die Angriffe des Heidentums und des Judentums zur Anbahnung und Grundlegung einer Theologie oder Glaubenswissenschaft Anstofs gegeben.

Die Art und Weise, wie man in ältester Zeit kirchlicherseits den Gnostizismus bekämpfte, ist vorzugsweise dem grofsen Werke des hl. Irenäus gegen „die fälschlich sogenannte Gnosis" zu entnehmen. Alle andern antignostischen Schriften des 2. Jahrhunderts hat das gleiche Geschick betroffen wie die Schriften der Gnostiker selbst. Das Interesse der späteren Generationen war durch andere Fragen in Anspruch genommen. Die Streitschriften gegen den Gnostizismus sind der Vergessenheit und dem Untergange anheimgefallen und heute meist nur noch dem Namen nach bekannt. Einige derselben haben früher schon, bei Vorführung der Apologeten des 2. Jahrhunderts, Erwähnung gefunden, weil mehrere Apologeten zugleich als Polemiker, speziell als Antignostiker auftraten. Justin der Märtyrer hat eine Schrift gegen alle bis dahin aufgetauchten Häresien veröffentlicht, vielleicht noch eine besondere Abhandlung gegen die Häresie Marcions gerichtet und auch in seinem Werke über die Auferstehung hauptsächlich gegen gnostische Thesen Stellung genommen (§ 18, 9). Miltiades ist wiederum gegen die Gnostiker, zunächst gegen die Valentinianer, in die Schranken getreten (§ 20). Theophilus von Antiochien endlich hat eine Schrift gegen die Häresie des Hermogenes sowie eine Abhandlung gegen Marcion hinterlassen (§ 23, 3). An dieser Stelle soll der Autoren gedacht werden, welche, soweit unser Wissen reicht, den Kampf gegen die Gnosis ausschliefslich oder doch vorzugsweise sich zur Aufgabe machten.

Bildeten die Antignostiker, von welchen wir, Dank dem Vater der Kirchengeschichte, noch Kunde haben, eine immerhin beträchtliche Streiterschar, im Vergleich mit ihren Gegnern, den litterarischen Verfechtern des Gnostizismus, waren sie eine winzige Minderheit, welche menschlicher Voraussicht nach aller Hoffnung auf den Sieg entsagen

mufste. Aber die Kirche, für deren Sache sie eintraten, hatte die Verheifsung empfangen, dafs die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden.

2. Agrippa Kastor. — Agrippa Kastor ist nur aus Eusebius (Hist. eccl. 4, 7, 6—8) bekannt. Er lebte in den Tagen Hadrians (117—138) und verfafste eine sehr tüchtige Streitschrift gegen Basilides (ἱκανώτατος κατὰ Βασιλείδους ἔλεγχος). Eusebius hat auch einige Sätze aus dieser Schrift ausgehoben, Sätze indessen, welche sich auf Basilides, seine Lehre und seine Schriftstellerei beziehen, aber keinen Aufschlufs über die Anlage der Schrift selbst bieten. Eine Bemerkung Agrippas über die Propheten, auf welche Basilides sich zu berufen pflegte, ist früher angeführt worden (§ 27, 3). Hieronymus (De vir. ill. c. 21) hat die Notiz seines Vorgängers über Agrippa nach Mutmafsung etwas erweitert und zugleich etwas entstellt. Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 4) begnügt sich mit Nennung des Namens Agrippas.

Die Zeugnisse des Altertums über Agrippa Kastor sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. I, 330, cf. Proleg. p. LXXIII; bei Migne, PP. Gr. V, 1269—1272; sowie namentlich bei Routh, Reliquiae Sacrae. Ed. alt. (Oxon. 1846—1848) I, 83—90. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 114 f.; II, 1, 290 f. 701. Harnack äufsert (II, 1, 290 f.) Zweifel an der Richtigkeit der Angabe bezw. Voraussetzung Eusebs, dafs Agrippa der Zeit Hadrians angehört habe. Indessen ist Basilides nachweislich unter Hadrian als Sektenstifter hervorgetreten, und Agrippa mag nicht blofs Zeitgenosse, sondern auch Landsmann des Gnostikers, d. h. gleichfalls Alexandriner gewesen sein.

3. Hegesippus. — Über Hegesippus sind wir etwas eingehender unterrichtet, auch hauptsächlich durch Eusebius. Erst auf Grund der Stellen, welche Eusebius aus den „Denkwürdigkeiten" Hegesipps anzieht, hat es sich wahrscheinlich machen lassen, dafs auch Klemens von Alexandrien und Epiphanius aus Hegesipps Werk geschöpft haben, ohne des Verfassers zu gedenken. In späteren Jahrhunderten wird Hegesippus einigemal ausdrücklich als Gewährsmann citiert; aber nur zwei dieser Citate, ein solches bei dem Tritheisten Stephanus Gobarus um 600 (Phot. Bibl. cod. 232) und ein solches in einer Sammlung kirchengeschichtlicher Exzerpte aus nicht näher zu bestimmender Zeit, dürften unmittelbar aus Hegesippus genommen sein, während alle übrigen auf die Stellen bei Eusebius zurückgehen[1] Die Dürftigkeit der Citate mufs übrigens auffallen, weil auf Grund alter Bücherverzeichnisse wohl mit Bestimmtheit behauptet werden darf, dafs im 16. und 17 Jahrhundert Hegesipps Werk sich noch in mehreren Bibliotheken vorfand[2].

---

[1] Über die Spuren des Werkes Hegesipps s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. VI (1900), 254 ff.

[2] Die betreffenden Verzeichnisse sind aufgezählt bei Zahn a. a. O. VI, 249, Anm. 1.

Das Werk bestand aus fünf Büchern, und Eusebius nennt dasselbe bald πέντε ὑπομνήματα (Hist. eccl. 2, 23, 3; 4, 22, 1), bald πέντε συγγράμματα (ibid. 4, 8, 2). Der ersteren Bezeichnung hatte Hegesippus selbst sich bedient — er verweist einmal auf früher Gesagtes mit den Worten ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν (ibid. 2, 23, 8) —, und die nächstliegende Übersetzung des allerdings viel gebrauchten Ausdrucks ὑπομνήματα bleibt „Denkwürdigkeiten" oder „Memoiren" Die Bruchstücke, welche Eusebius aufbewahrt hat, enthalten sozusagen sämtlich geschichtliche Mitteilungen, vorwiegend Überlieferungen über die Kirche von Jerusalem. Das bedeutendste Bruchstück bildet ein legendarisch gefärbter Bericht über das Ende des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, welcher kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges wegen seines öffentlichen Bekenntnisses zu Jesus von fanatischen Juden von der Tempelzinne herabgestürzt, gesteinigt und schliefslich mit einem Knüttel erschlagen ward (2, 23, 3—19). Es war indessen übereilt, wenn Hieronymus aus den bei Eusebius vorliegenden Citaten den Schlufs zog, Hegesipps Werk sei eine mit dem Tode des Herrn anhebende und bis auf des Verfassers Zeit hinabreichende Kirchengeschichte gewesen (omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historias, Hier. De vir. ill. c. 22). Diese Auffassung scheitert bereits an dem Umstande, dafs der Bericht über das Martyrium des hl. Jakobus laut Eusebius im fünften und letzten Buche des Werkes stand (ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι, 2, 23, 3). Wenn Eusebius historische Abschnitte aushob, so war eben die Aufgabe und das Interesse des Kirchenhistorikers mafsgebend. Den Charakter und die Tendenz des Werkes hat Eusebius dadurch gekennzeichnet, dafs er den Verfasser unter den orthodoxen Gegnern der aufkeimenden Gnosis namhaft machte, indem er schrieb (4, 7, 15—8, 2): „Auch zu jenen Zeiten rief die Wahrheit wieder mehrere Streiter auf den Plan, welche nicht blofs durch mündliche Widerlegungen, sondern auch durch schriftliche Beweisführungen gegen die gottlosen Häresien zu Felde zogen. Unter diesen Streitern machte Hegesippus sich berühmt, dessen Worte wir schon früher vielfach benutzt haben, als wir Vorgänge aus den Tagen der Apostel nach seinem Zeugnisse erzählten. Er hat in seinen fünf Büchern die irrtumsfreie Überlieferung der apostolischen Predigt in einfachster Form zur Darstellung gebracht" (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος). Bei einem späteren Anlasse (4, 21—22, 1) stellt der Kirchenhistoriker Hegesippus in die Reihe der Männer des 2. Jahrhunderts, „welche die gesunde Glaubenslehre, wie sie von den Aposteln überliefert worden ist, in Schriften aufgezeichnet haben", und bemerkt dann weiter: „Hegesippus hat uns in den fünf Büchern, welche wir von ihm besitzen, ein vollständiges Denkmal seiner Lehransicht (τῆς ἰδίας γνώμης

πληρεστάτην μνήμην) hinterlassen. Er erklärt in denselben, dafs er auf seiner Reise nach Rom mit sehr vielen Bischöfen zusammengetroffen sei und bei allen dieselbe Lehre (τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν gefunden habe." Im Anschlufs an diese Bemerkung läfst Eusebius ein Citat aus Hegesippus selbst folgen (4, 22, 3), welches gleichfalls sehr geeignet ist, die Zweckbestimmung der „Denkwürdigkeiten" in helles Licht zu rücken: „Die Kirche der Korinther verharrte bei der rechten Lehre bis zum Episkopat des dortigen Bischofs Primus. Ich besprach mich mit ihnen, als ich nach Rom schiffte, und ich verweilte bei den Korinthern geraume Zeit, während welcher wir uns der rechten Lehre erfreuten. Als ich aber nach Rom kam, verfertigte ich eine Successionsliste (διαδοχὴν ἐποιησάμην)[1] bis auf Anicet, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf Anicet folgte Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Succession aber (ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ) und in jeder Stadt steht es so (οὕτως ἔχει, d. h. glaubt man so), wie das Gesetz es verkündigt und die Propheten und der Herr."

Nach diesen Äufserungen des Kirchenhistorikers sowohl wie des Verfassers selbst kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs die „Denkwürdigkeiten" eine Streitschrift gegen den Gnostizismus dargestellt haben, mögen dieselben auch, ihrem Titel entsprechend, hauptsächlich thetisch vorgegangen sein. Das Umsichgreifen der Gnosis ist es allem Anscheine nach gewesen, welches Hegesippus veranlafste, sich bei mehreren Kirchen über die „rechte Lehre" zu erkundigen, und Rom mufs das Hauptziel seiner Forschungsreise gebildet haben. Zur Widerlegung der Gnosis hat er später die Früchte und Ergebnisse seiner Fahrt zusammengestellt und dabei augenscheinlich den Traditionsbeweis in den Vordergrund geschoben. Die bis auf die Apostel zurückgehende und ununterbrochen fortschreitende Succession der Bischöfe verbürgt nach Hegesippus die Kontinuität der Glaubensüberlieferung und die Apostolizität der allgemeinen Kirchenlehre. Es ist dasselbe Argument, welchem wir bei Irenäus begegnen werden.

L a w l o r[2] hat noch etwas tiefer in den Inhalt und die Gliederung der „Denkwürdigkeiten" einzudringen versucht. Er geht von der Beobachtung aus, dafs fast alle Exzerpte, welche Eusebius mitgeteilt hat, enge zusammengehören und gewissermafsen e i n e n fortlaufenden Text darstellen. Da nun zwei Exzerpte nach Eusebius (2, 23, 3 und 4, 22, 1 [?]) aus dem fünften Buche stammen, so müfsten auch die übrigen diesem Buche entlehnt sein. Es ergebe sich daraus, dafs historischer Stoff überhaupt nur in diesem fünften Buche enthalten gewesen sei, dafs also die vier ersten Bücher eine sachliche Dar-

---

[1] Auf diese vielumstrittenen Worte soll im Verlaufe noch zurückgekommen werden.

[2] In der Hermathena, vol. XI, nr. 26 (1900), p. 10 sqq.

stellung und Rechtfertigung der apostolischen Predigt umfafst hätten. Doch ist die Beweisführung nicht einwandfrei. Das Fragment über die Apotheose des Antinous, des im Jahre 130 gestorbenen Sklaven des Kaisers Hadrian, 4, 8, 2, läfst sich nicht in einen Zusammenhang mit den übrigen Fragmenten einreihen, und das Fragment über die sieben jüdischen Parteien, 4, 22, 7, wird, wie es scheint, durch Hegesippus selbst, mit den Worten ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν (2, 23, 8), nicht dem fünften, sondern einem früheren Buche zugewiesen.

Hegesippus war Morgenländer. Er ist, wie er selbst angiebt (Eus. 4, 22, 2), zur See nach Rom gereist und unterwegs in Korinth eingekehrt. Er mufs also aus Asien gekommen sein, und sehr wahrscheinlich ist er ein geborener Palästinenser gewesen. Seine historischen Berichte, soweit sie Eusebius beachtenswert schienen, betrafen, wie schon gesagt, in erster Linie die Kirche von Jerusalem. Auch hat er Citate aus dem Hebräerevangelium und einem syrischen Evangelientexte[1] im aramäischen Wortlaute (ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου) eingeführt und „aus ungeschriebener jüdischer Überlieferung“ (ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως) Mitteilungen gemacht (Eus. 4, 22, 8). Eusebius folgert daraus, dafs Hegesippus jüdischer Abkunft war (l. c.), und an dieser Vermutung dürfte festzuhalten sein, wiewohl in neuerer Zeit Bedenken gegen dieselbe geltend gemacht wurden. Die Erzählung über das Ende des hl. Jakobus im fünften Buche der „Denkwürdigkeiten“ weist freilich unglaubwürdige Züge auf und verrät auch sehr sonderbare Vorstellungen über den jüdischen Tempelkultus und andere damit zusammenhängende Dinge. Hegesippus hat eben nur die bereits entstellte Tradition der jerusalemischen Kirche seiner Zeit wiedergegeben. Dafs er kein kritisch veranlagter Geschichtschreiber war, zeigen auch anderweitige verworrene Angaben.

Über die Lebenszeit des Hegesippus bezw. die Abfassungszeit seines Werkes ist Eusebius sich nicht recht klar gewesen. Er hat Hegesippus als Schriftsteller einmal in die Zeit Hadrians (4, 8, 1—2), ein anderes Mal in die Zeit des Antoninus Pius (4, 11, 7) und ein drittes Mal in die Zeit Mark Aurels (4, 21) gesetzt. An der zweiten Stelle beruft er sich darauf, dafs Hegesippus selbst erzähle, er sei zur Zeit des Papstes Anicet nach Rom gekommen und dort geblieben bis zum Pontifikate des Eleutherus (4, 11, 7). Ohne Zweifel schweben ihm die vorhin schon angezogenen Worte Hegesipps vor Augen: „Als ich aber nach Rom kam, verfertigte ich eine Successionsliste bis auf Anicet, dessen Diakon Eleutherus war. Und

[1] Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ, sagt Eus. 4, 22, 8. Unter „dem Syrischen“ mufs wohl ein syrischer Evangelientext verstanden sein, sei es nun das Diatessaron Tatians, sei es eine syrische Übersetzung der kanonischen Evangelien.

auf Anicet folgte Soter, auf diesen Eleutherus“ (4, 22, 3). Aus diesen Worten — die Richtigkeit der Übersetzung wird einstweilen vorausgesetzt — läſst sich allerdings schlieſsen, daſs Hegesippus zur Zeit des Papstes Anicet (etwa 155—166) nach Rom gekommen, nicht aber, daſs er bis zum Pontifikate des Eleutherus (etwa 174—189) dort geblieben ist. Im Gegenteil, Anicet muſs noch Papst, Eleutherus muſs noch Diakon gewesen sein, als Hegesippus Rom wieder verlieſs. Als aber Hegesippus seine „Denkwürdigkeiten“ niederschrieb, hatte Eleutherus den päpstlichen Stuhl inne. Eusebius hat sich unverkennbar einen Flüchtigkeitsfehler zu Schulden kommen lassen. Um 160 mag Hegesippus zu Rom geweilt, um 180 mag er in der Heimat sein Werk verfaſst haben. Nach dem Chronicon paschale [1] soll Hegesippus im letzten Jahre Mark Aurels oder im ersten Jahre des Commodus, also 180, schon gestorben sein. Diese Nachricht darf indessen keinen Wert beanspruchen, weil das Chronicon sich nur auf Eusebius stützt und auch selbst auf Eusebius verweist.

Zum Schlusse noch ein Wort über den Satz: *διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρι Ἀνικήτου*, „ich verfertigte eine Successionsliste bis auf Anicet“ (4, 22, 3). Die Übersetzung ist beanstandet, der Text ist als sinnlos und verderbt bezeichnet worden. Unter den Texteszeugen herrscht Übereinstimmung; auch nicht eine einzige Handschrift hat eine abweichende Lesart; die alten Übersetzer, der Syrer, der Armenier und der Lateiner (Rufinus) haben, soviel ersichtlich, alle den Text der Handschriften schon vorgefunden, mögen sie auch an demselben Anstoſs genommen oder sich Freiheiten in der Wiedergabe gestattet haben [2]. Das Wort *διαδοχήν* insbesondere steht um so sicherer, als es sofort weiter heiſst: „Und auf Anicet folgte, *διαδέχεται*, Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Succession aber, *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ*, und in jeder Stadt glaubt man so“ u. s. w. Durch diesen nächsten Zusammenhang ist auch die Bedeutung der Phrase *διαδοχὴν ποιεῖσθαι* auſser Zweifel gestellt: „eine Successionsliste oder Bischofsliste verfertigen“ Der Ausdruck ist hart und ungewöhnlich und, wie es scheint, sonst nicht mehr nachzuweisen. Aber schon Eusebius hat die „überaus groſse Einfachheit“ der Darstellungsweise Hegesipps betont (*ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς*, 4, 8, 2), und Zahn [3] hatte nicht ganz Unrecht, wenn er statt dessen sagte, Hegesipps Ausdrucksweise sei „durchaus ungriechisch und dagegen jüdisch“ Wie vortrefflich die vorgetragene Auffassung des Satzes in den weiteren Zusammenhang paſst, d. h. der Aufgabe und Tendenz der „Denkwürdigkeiten“ entspricht, braucht nach dem vorhin Gesagten hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Es ist demnach nicht gerechtfertigt, an dem über-

---

[1] Chron. pasch. ed. Dindorf. p. 490; Migne, PP. Gr. XCII, 641.
[2] Vgl. Zahn a. a. O. VI, 243 f. [3] A. a. O. VI, 252.

lieferten Texte zu rütteln und *διαδοχήν*, nach dem Vorschlage von P Halloix und H. Savile, in *διατριβήν* zu ändern, wie wenn Hegesippus hätte sagen wollen, er habe zu Rom „Aufenthalt genommen bis auf Anicet“, woraus dann folgen würde, dafs er schon vor dem Pontifikate Anicets nach Rom gekommen wäre. Auch Harnack und Zahn haben dieser Deutung das Wort geredet und die Konjektur *διατριβήν* mehr oder weniger entschieden verteidigt. Soweit ihre Gründe dem Kontexte entnommen sind, dürften dieselben von Funk als durchaus hinfällig erwiesen worden sein[1]. Das wichtigste Argument aber knüpft an das Verhalten Eusebs an.

Hat Hegesippus einen Papstkatalog gefertigt, so wird er denselben auch seinen „Denkwürdigkeiten“ einverleibt haben. Nun hat Eusebius alten Bischofslisten ein besonderes Interesse gewidmet und nicht unterlassen, aus dem Werke des hl. Irenäus zwei Stellen zu citieren, welche in Verbindung miteinander einen Papstkatalog von Petrus und Paulus bis auf Eleutherus darstellen (Eus. Hist. eccl. 5, 6). Wie läfst es sich erklären, dafs Eusebius von dem älteren Papstkatalog bei Hegesippus keine weitere Notiz nahm? Eine befriedigende Antwort wird sich schwerlich finden lassen. Vielleicht hat Eusebius aus irgend einem Grunde dem Kataloge des hl. Irenäus gröfseres Vertrauen entgegengebracht. Eine befriedigende Antwort darf aber auch nicht verlangt werden. Le vrai peut quelque fois n'être pas vraisemblable[2].

Lightfoot hat in sehr scharfsinniger Weise die Hypothese vertreten, der Papstkatalog, welchen Hegesippus in seinen „Denkwürdigkeiten“ mitgeteilt habe, sei doch nicht zu Grunde gegangen, liege vielmehr heute noch vor bei Epiphanius (Haer. 27, 6). Unter Berufung auf „gewisse Denkwürdigkeiten“ (*ἔν τισιν ὑπομνηματισμοῖς*) giebt Epiphanius einen bis auf Anicet gehenden Papstkatolog, und

[1] Siehe Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 381 ff., gegen Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 180 ff. Auffallenderweise hat Zahn a. a. O. VI, 243 ff. die Ausführungen Funks ganz aufser acht gelassen. A. C. Mc Giffert wollte *διαδοχήν* geändert wissen in *διαγωγήν*, was paläographisch näher liege als *διατριβήν* (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1887, Sp. 435 f.). A. Ehrhard schlug vor, *διαδοχήν* beizubehalten, aber statt *ἐποιησάμην* vielmehr *ἐνοησάμην* zu schreiben, weil Hegesippus sagen wolle, „er habe in Rom die Succession der Bischöfe geistig wahrgenommen und als richtig erkannt bis auf Anicet“ (Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. I [1900], S. 257). Gegen Ehrhard s. Funk in der Litt. Rundschau, Jahrg. 1901, Sp. 35 f.

[2] Der Satz Harnacks: hätte in den „Denkwürdigkeiten“ Hegesipps eine römische Bischofsliste gestanden, so wäre Eusebius nicht stillschweigend an derselben vorübergegangen (a. a. O. II, 1, 184), steht auf einer und derselben Linie mit dem andern Satze Harnacks: hätte der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern in den Paulusakten gestanden, so hätten Origenes u. a. dieses Briefwechsels erwähnen müssen (a. a. O. II, 1, 506). Wie bald sollte dieser andere Satz Lügen gestraft werden Vgl. oben S. 463, Anm. 1.

diese ὑπομνηματισμοί, so behauptete Lightfoot, seien identisch mit den ὑπομνήματα Hegesipps. Einer eingehenderen Prüfung gegenüber hat aber die geistreiche Kombination nicht Stand halten können. Dem gelehrten Bischof von Konstantia mufs eine andere Quelle vorgelegen haben. Funk läfst ihn aus Irenäus oder aus Eusebius schöpfen. Harnack läfst ihn eine unter Papst Soter zu Rom zusammengestellte Papstliste benutzen und glaubt diese Liste auch noch rekonstruieren zu können[1].

Über die letzten Spuren der „Denkwürdigkeiten" Hegesipps bezw. über Bücherverzeichnisse, welche die „Denkwürdigkeiten" noch kennen, handeln Th. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. II (1877—1878). S. 288—291. Ph. Meyer, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert: ebd. Bd. XI (1889—1890). S. 155—158. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. und im 17 Jahrhundert: Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1893, Nr. 43, Sp. 495 497 E. Bratke, Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel: ebd., Jahrg. 1894, Nr. 6, Sp. 65—67.

Die durch Eusebius u. a. aufbewahrten Fragmente der „Denkwürdigkeiten" sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, 59—67, cf. Proleg. p. VII sq.; bei Migne, PP. Gr. V, 1307—1328 (nach Gallandi l. c.); bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., I, 203—284; bei J. Schulthess, Symbolae ad internam criticen librorum canon. ac vetustiss. quae supersunt monumentorum christiani nominis paratae. vol. I. Turici 1833. 8°; bei A. Hilgenfeld, Hegesippus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XIX (1876). S. 177—229; und mit besonderer Sorgfalt bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Litt. VI (1900), 228—273. Aus einer Sammlung kirchengeschichtlicher Exzerpte veröffentlichte C. de Boor 1888 „Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes": Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. V, 2, 165—184. Auf Hegesippus entfiel indessen nur eine sehr kurze Notiz über die Namen der beiden Söhne des hl. Judas, des Bruders des Herrn (S. 169), und diese Notiz war nicht „neu" und „unbekannt", sondern, wie Zahn (a. a. O. VI, 240) zeigte, schon 1839 von J. Cramer aus einer ähnlichen Exzerptensammlung herausgegeben und bei Routh l. c. I, 284 wieder abgedruckt. Vgl. noch die Sammlung der Hegesippusfragmente bei Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 71—79. 159—164.

Über Hegesippus schrieben unter andern C. Allemand-Lavigerie, De Hegesippo disquisitio historica. Parisiis-Lugduni 1850. 8°. (61 pp.). Th. Jefs, Hegesippos nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung: Zeitschrift f. die histor. Theol. Bd. XXXV (1865). S. 3—95. K. F. Nösgen, Der kirchliche Standpunkt Hegesipps: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. II (1877 bis 1878). S. 193—233. A. Hilgenfeld, Hegesippus und die Apostelgeschichte: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXI (1878). S. 297—330. H. Dannreuther, Du témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles. Nancy 1878. 8°. Fr. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. (Progr.) Basel 1892. 4°. S. 6—13.

---

[1] Funk a. a. O. I, 373 ff. Harnack a. a. O. II, 1, 188 ff.

17—22. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 483—485; II, 1, 311 bis 313; vgl. auch II, 1, 180—187 H. J. Lawlor, Two notes on Eusebius: Hermathena. vol. XI, nr. 26 (1900). p. 10—49; der erste dieser beiden Aufsätze ist den Hegesippuscitaten in Eusebs Kirchengeschichte gewidmet.

Zur Frage nach dem Papstkataloge Hegesipps im besondern s. J. B. Dunelm (= Lightfoot), The earliest Papal Catalogue: The Academy 1887, 21. May, p. 362—363. In erweiterter Form ist diese Abhandlung wiederholt bei Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part. I: S. Clement of Rome. London 1890. vol. I. p. 327—333. Funk, Der Papstkatalog Hegesipps: Hist. Jahrb. Bd. IX (1888). S. 674—677 Ders., Zum angeblichen Papstkatalog Hegesipps: ebd. Bd. XI (1890). S. 77—80. Ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. I. Paderborn 1897. S. 373—390: „Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps.“ Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 180—193.

„Hegesippus“ wurde lange Zeit hindurch der lateinische Übersetzer bezw. Bearbeiter der (griechischen) Geschichte des jüdischen Krieges von Josephus Flavius genannt. Die Benennung ging aus einem Mifsverständnisse hervor: aus Ἰώσηπος war Josippus und weiterhin Egesippus und Hegesippus geworden; Hegesippus war also der entstellte Name des Verfassers der Geschichte des jüdischen Krieges. Von dem der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehörenden Übersetzer soll später noch gehandelt werden.

4. Rhodon. — Unser Wissen um Rhodon verdanken wir ganz und gar Eusebius (Hist. eccl. 5, 13). Die Lebenszeit Rhodons verlegt Eusebius in die Regierung des Kaisers Commodus (180—192), als sein Vaterland bezeichnet er Asien. Zu Rom schlofs sich Rhodon an Tatian den Assyrer an, liefs sich aber keineswegs für gnostische Anschauungen gewinnen, ergriff vielmehr, sei es zu Rom, sei es in Kleinasien, auch in Schriften zu nachdrücklicher Bekämpfung des Gnostizismus das Wort. Eusebius spricht ausdrücklich von verschiedenen Schriften Rhodons (*διάφορα βιβλία*). Aus einer Schrift gegen die Sekte Marcions (*πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν*) teilt Eusebius zwei interessante Proben mit: eine Stelle über die Spaltungen und Streitigkeiten innerhalb der Schule Marcions und einen Teil des Berichtes über eine Disputation zwischen Rhodon und dem Marcioniten Apelles. Aufserdem hebt Eusebius hervor, dafs Rhodon die Absicht äufserte, Tatians Buch der Probleme, welches den Schriften des Alten Testamentes Unrichtigkeiten und Widersprüche vorwarf (§ 19, 4), mit einer Gegenschrift unter dem Titel *προβλημάτων ἐπιλύσεις*, „Lösungen der Probleme“, zu beantworten. Ob Rhodon diese Absicht ausgeführt hat, ist nicht bekannt. Die Absicht selbst aber zeigt schon, wie wenig nachhaltigen Einflufs Tatians Sonderlehren auf Rhodon geübt haben. Gewidmet war die Schrift gegen die Sekte Marcions einem sonst nicht bekannten Kallistion. Die Vermutung, Kallistion sei der spätere Papst Kallistus (217—222), ist ja wohl schon durch den Zeitabstand ausgeschlossen. Eine zweite Schrift Rhodons heifst bei Eusebius *εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα*, „Kommentar über das Hexaemeron“ Näheres über dieselbe erfahren wir nicht. Doch darf auf

Grund der Darstellung des Kirchenhistorikers selbst mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, diese zweite Schrift sei gegen Apelles gerichtet gewesen, welcher „sich tausendfach gegen das Gesetz Mosis versündigte und in mehreren Schriften das göttliche Wort verlästerte und sich nicht geringe Mühe gab, dasselbe, wie er meinte, zu entlarven und zu widerlegen“ (vgl. § 27, 9).

Hieronymus schreibt Rhodon außer den bei Eusebius genannten Schriften noch ein Werk gegen die Montanisten zu (adversum Phrygas insigne opus, De vir. ill. c. 37; opus adversus Montanum, Priscam Maximillamque, ibid. c. 39). Allein dieses Zeugnis ist wertlos, weil Hieronymus all seine Kunde um Rhodon aus Eusebius schöpft und nur infolge von Flüchtigkeit Rhodon zum Verfasser einer antimontanistischen Schrift stempelt, welche bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 16—17) anonym auftritt[1].

Theodoret macht Rhodon unter den Ketzerbestreitern der Vorzeit (Haeret. fab. comp., praef.) und später auch unter den Gegnern Marcions (ibid. 1, 25) namhaft.

Die Nachrichten der Alten über Rhodon bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, 144—145, cf. Proleg. p. XVII; bei Migne, PP Gr. V, 1331—1338; bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., I, 435—446. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 532 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 599; II, 1, 313 f.

5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. — Bischof Philippus von Gortyna auf Kreta ist nur aus einer dreimaligen Erwähnung bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 21. 23, 5. 25) bekannt. Laut der zweiten Stelle hat Dionysius von Korinth in einem Briefe an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta den Bischof Philippus gerühmt, „weil seiner Kirche das Zeugnis größter Standhaftigkeit erteilt werde“; laut der dritten Stelle hat Philippus „eine sehr tüchtige Schrift gegen Marcion verfaßt“ Die Notiz über Philippus bei Hieronymus (De vir. ill. c. 30) ist aus den Angaben bei Eusebius zusammengestellt. Auch Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 25) kennt des Philippus Schrift jedenfalls nur aus Eusebius.

Ein gewisser Modestus hat nach Eusebius gleichfalls gegen Marcion geschrieben und mit besonderem Geschick die Irrlehre dieses Mannes vor aller Augen aufgedeckt (Eus. l. c. 4, 25; cf. 21). Nach Hieronymus (l. c. c. 32) waren im 4. Jahrhundert auch noch andere Schriften unter des Modestus Namen in Umlauf, welche jedoch in besser unterrichteten Kreisen nicht als echt anerkannt wurden.

[1] Siehe namentlich Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. V (1893), 14, Anm. 2. Vgl. unten § 37, 2 und 5.

Eine weitere Nachricht über diese Schriften liegt nicht vor. Der Schrift gegen Marcion gedenkt auch Theodoret (l. c. 1, 25).

Musanus veröffentlichte „ein sehr eindringliches Buch an einige Brüder, welche zu der Sekte der sog. Enkratiten abgefallen waren“ (Eus. l. c. 4, 28; cf. 21). Hieronymus (l. c. c. 31) und Theodoret (l. c. 1, 21) fufsen ohne Zweifel auf Eusebius, ohne das Buch selbst eingesehen zu haben. Zahn[1] hält es für wahrscheinlich, dafs Musanus Kleinasiate gewesen.

Philippus, Modestus und Musanus werden bei Eusebius (l. c. 4, 21) zu einer Gruppe von Schriftstellern gerechnet, welche von Hegesippus bis zu Irenäus reicht. Hieronymus (l. c. c. 30—32) läfst die drei Autoren unter Mark Aurel und Commodus blühen. Zu einer genaueren Bestimmung ihrer Lebenszeit fehlen die Mittel.

Über Philippus von Gortyna vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 237; über Modestus ebd. I, 759. II, 1, 701; über Musanus ebd. I, 760. II, 1, 701.

6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a. — Im Begriffe, zur Regierungszeit des Septimius Severus (193—211) überzugehen, gedenkt Eusebius (Hist. eccl. 5, 27) noch einer Fülle von Schriften „alter und kirchlicher Männer“ (*παλαιῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν*), welche er geneigt ist an das Ende der Zeit des Commodus oder doch an den Anfang der Zeit des Septimius Severus zu setzen. Nur einige dieser Schriften macht er namhaft: „Die Schrift des Heraklitus über den Apostel und die des Maximus über die bei den Häretikern vielverhandelte Frage: Woher das Übel? und darüber, dafs die Materie geworden sei, die Schrift des Kandidus über das Hexaemeron und die des Apion über denselben Gegenstand, ebenso eine Schrift des Sextus über die Auferstehung und eine solche des Arabianus über einen andern Gegenstand.“ Hieronymus hat die Notiz Eusebs etwas weiter ausgeführt (De vir. ill. c. 46—51).

Wenn nicht sämtlich, so doch zum gröfsten Teile werden auch diese Autoren den Antignostikern beizuzählen sein.

Heraklitus ist freilich sonst ganz unbekannt. Auch der Gegenstand seiner Schrift, „über den Apostel“ (*εἰς τὸν ἀπόστολον*), dürfte keine weitergehenden Mutmafsungen gestatten.

Maximus ist gar für ein Phantom erklärt worden, dessen Name aus der christlichen Litteraturgeschichte zu tilgen sei[2]. Und es läfst sich nicht leugnen, dafs sich an diesen Namen schwer zu lösende Rätsel knüpfen. In seiner Kirchengeschichte (a. a. O.) spricht Eu-

[1] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. I (1881), 287. Ders., Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, 438.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 786; vgl. 471.

sebius von einer Schrift des Maximus *περὶ τοῦ πολυθρυλήτου παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζητήματος, τοῦ πόθεν ἡ κακία, καὶ περὶ τοῦ γενητὴν ὑπάρχειν τὴν ὕλην*. In seiner „Evangelischen Vorschule" (7, 21, 5) erwähnt Eusebius einer „von Maximus, einem nicht unberühmten Manne der christlichen Schule", verfafsten Abhandlung *περὶ τῆς ὕλης* und citiert aus dieser Abhandlung ein umfangreiches, in Form eines Gespräches verlaufendes Bruchstück, in welchem gezeigt wird, dafs die Annahme zweier ewigen Prinzipien einen Widerspruch enthalte und die Materie nicht ungeworden sein könne. Ohne Zweifel redet Eusebius an beiden Stellen von einer und derselben Schrift; einen förmlichen Titel will er weder hier noch dort angeben, nur das Thema hat er in der Kirchengeschichte umständlicher und erschöpfender bezeichnet. Nun ist jedoch längst bemerkt worden, dafs das Stück der Abhandlung des Maximus über die Materie wörtlich übereinstimmend auch in dem Dialoge des hl. Methodius von Olympus über den freien Willen (*περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*) steht[1] Die Erklärung, Methodius habe mehrere Seiten aus Maximus abgeschrieben und ohne jede eigene Zuthat seinem Dialoge einverleibt, kann nicht befriedigen. Abgesehen davon, dafs Methodius selbst die Benutzung einer fremden Vorlage in keiner Weise andeutet, finden sich in dem fraglichen Stücke auch Verweise oder Beziehungen auf frühere Abschnitte des Dialogs, und die Gleichheit der Sprache und des Stiles erhebt es vollends zur Gewifsheit, dafs das Stück einen von der Hand des Verfassers selbst herrührenden Teil des Ganzen bildet. Der Annahme, Maximus habe aus Methodius geschöpft, ist durch Eusebs Datierung der Zeit des Maximus von vornherein der Weg versperrt. Die Abhandlung des Maximus, welche Eusebius exzerpiert, mufs vielmehr, wie zuerst Zahn nachwies und seitdem allgemein anerkannt worden ist, der Dialog des Methodius selbst gewesen sein. Irrtümlich hat Eusebius diesen der Bekämpfung des gnostischen Dualismus und Determinismus gewidmeten Dialog einem Maximus zugeschrieben. Irrtümlich, denn gegenüber den äufseren Zeugnissen und inneren Gründen, welche für die Autorschaft des hl. Methodius sprechen, können die isolierten Angaben Eusebs gar nicht in die Wagschale fallen. Wie aber kam Eusebius zu seinem Irrtum? Es wäre denkbar, dafs er den jüngeren Methodius mit einem älteren Maximus verwechselt hätte, etwa deshalb, weil die Schrift des letzteren sich inhaltlich mit dem Dialoge des ersteren nahe berührte, so dafs also an der Existenz des Schriftstellers Maximus und seiner Abhandlung über den Ursprung des Übels und die Geschöpflichkeit der Materie doch nicht gezweifelt zu werden brauchte. Weifs ja Eusebius auch

[1] Bei Bonwetsch, Methodius von Olympus. I: Schriften. Erlangen u. Leipzig 1891. S. 15—38.

zu berichten, dafs Maximus gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts gelebt habe (Hist. eccl. l. c.) und dafs er ein nicht unberühmter Mann der christlichen Schule gewesen sei (τῆς Χριστοῦ διατριβῆς οὐκ ἀσήμῳ ἀνδρί, Praepar. evang. l. c.). Allein es streift ans Unglaubliche, dafs Eusebius bei zwei verschiedenen Anlässen zwei Schriften und Schriftsteller miteinander vertauscht haben soll. Es wird richtiger sein, Maximus und seine Abhandlung völlig preiszugeben. Eusebius würde einen Maximus für den Verfasser des Dialoges des Methodius gehalten haben, etwa deshalb, weil sein Exemplar des Dialoges fälschlich *ΜΑΞΙΜΟΥ* statt *ΜΕΘΟΔΙΟΥ* überschrieben war, und seine weiteren Angaben über Maximus würden nur Folgerungen, freilich verfehlte Folgerungen sein, welche er aus dem Dialoge des Methodius zog.

Über Kandidus, Apion, Sextus, Arabianus wissen wir ebenso wenig wie über Heraklitus. Harnack möchte Kandidus für den Valentinianer Kandidus halten, mit welchem Origenes um 240 zu Athen, wie es scheint, eine Disputation hatte[1]. Aber unser Kandidus erhält ja von Eusebius das Prädikat eines „kirchlichen Mannes" (ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, Hist. eccl. 5, 27) und wird an das Ende des 2. Jahrhunderts verwiesen. Die Schriften des Kandidus und des Apion über das Hexaemeron (εἰς τὴν ἑξαήμερον) erinnern sofort an Rhodons Kommentar über das Hexaemeron (Abs. 4) und sind höchst wahrscheinlich gleichfalls gegen die gnostische Bekämpfung des Alten Testamentes gerichtet gewesen, und die Schrift des Sextus über die Auferstehung (περὶ ἀναστάσεως) wird ähnliche Tendenzen verfolgt haben wie Justins des Märtyrers Schrift über die Auferstehung (Abs. 1).

Das von Eusebius (Praepar. evang. 7, 22) unter des Maximus Namen citierte Bruchstück wird bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, 146—153, cf. Proleg. p. XVII, einem Bischofe Maximus von Jerusalem zugewiesen. Ebenso bei Migne, PP Gr. V, 1337—1356. Auch Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., II, 75—121, hat daran festgehalten, dafs ein gewisser Maximus, nicht Methodius, der Verfasser der von Eusebius exzerpierten Schrift sei. Die gegenteilige Ansicht begründete erst Zahn gelegentlich seiner Untersuchungen über den Dialog „des Adamantius" mit den Gnostikern, Zeitschr. f. Kirchengeschichte. Bd. IX (1887—1888). S. 224—229. In der zweiten Hälfte dieses Dialogs kehrt nämlich das in Rede stehende Bruchstück wenigstens zum grofsen Teile wieder, und jedenfalls hat der Dialog des hl. Methodius dem unbekannten Verfasser als Quelle gedient. Siehe den Text bei W H. van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως. Leipzig 1901. S. 146—168. Der Umstand aber, dafs es in diesem Dialoge einen Platz gefunden hatte, gab Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz Anlafs, das Stück nun auch in die von ihnen veranstaltete Blumenlese aus den Werken des Origenes, Philocalia Origenis c. 24, aufzunehmen. Sie entlehnten den Wortlaut, wie sie selbst erklären, der evangelischen Vorschule Eusebs; statt des hier genannten Maximus aber glaubten sie, im Hinblick

[1] Hier. Adv. Ruf. II, 18—19. Ruf., De adulter. libr. Orig. (bei Migne, PP. Gr. XVII, 621—626). — Harnack a. a. O. I, 759.

auf jenen Dialog mit den Gnostikern, vielmehr Origenes für den Eigentümer des Stückes halten zu sollen. Den Verfechter der Kirchenlehre in jenem Dialoge, Adamantius, haben sie voreilig mit Origenes Adamantius identifiziert. Siehe den Text bei J. A. Robinson, The Philocalia of Origen. Cambridge 1893. p. 212—226. In der Einleitung seiner Ausgabe, p. XL to XLIX, hat Robinson die Frage nach dem Autor des Stückes von neuem untersucht und sich mit Zahn für Methodius entschieden. In demselben Sinne äufsert sich van de Sande Bakhuyzen a. a. O. S XI. Ebenso früher schon G. N. Bonwetsch, Methodius von Olympus. I: Schriften. Erlangen u. Leipzig 1891. S. XVII f.

Der Verfasser des Werkes Praedestinatus, ein Zeuge, welcher sich allerdings keines guten Rufes erfreut, weifs anzugeben, dafs Bischof Zacchäus von Cäsarea die Valentinianer und speziell Ptolemäus, den Vorkämpfer des abendländischen Valentinianismus, verdammt habe (Praedest. 1, 11. 13). Längst gewöhnt, das Los mancher andern Mitteilungen jenes Werkes zu teilen und unbeachtet zu bleiben, ist diese Notiz kürzlich bis zu einem gewissen Grade wenigstens in ganz unerwarteter Weise beglaubigt worden. Mercati fand in einer Mailänder Handschrift des 10. Jahrhunderts, welche eine noch ungedruckte theologische Anthologie enthält, nachstehendes Scholion: „Simon Magus war ein Samaritaner, gebürtig aus dem Flecken Gitton, wie Bischof Zacchäus von Cäsarea Stratonis sagt“ (*καθά φησιν Ζακχαῖος ὁ ἐπίσκοπος Καισαρείας τῆς Στράτωνος*). Es mufs also wohl unter dem Namen eines Bischofs Zacchäus von Cäsarea eine Schrift umgelaufen sein, in welcher von Simon Magus und vielleicht auch noch andern Häresiarchen die Rede war. Darf Zacchäus als eine geschichtliche Person und als Verfasser einer Schrift gegen Ptolemäus gelten, so würde es nahe liegen, ihn in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts zu setzen. Sehr auffallend aber wäre es, dafs Eusebius über diesen seinen Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Cäsarea das tiefste Schweigen beobachtet.

I. M. Mercati, Zacchaeus Caesareensis: Theol. Quartalschr. Bd. LXXVIII (1896). S. 287—289.

Endlich mag hier noch erwähnt sein, dafs Irenäus (Adv. haer. 1, 15, 6) und nach ihm auch Epiphanius (Haer. 34, 11) ein kleines Gedicht eines „gottseligen Greises und Heroldes der Wahrheit“ auf den morgenländischen Valentinianer und Zauberkünstler Markus citiert. In acht jambischen Sechsfüfslern werden die angeblichen Wunderthaten des Gauklers als teuflisches Blendwerk gekennzeichnet. Dieser antignostische Dichter, dessen Name leider nicht genannt wird, wird wohl Zeitgenosse und Landsmann des Markus gewesen, also in Kleinasien (vgl. Iren. l. c. 1, 13, 5), nicht etwa in Gallien, zu suchen und noch ziemlich tief in das 2. Jahrhundert hinaufzurücken sein.

Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 53—58.

§ 36. Irenäus von Lyon.

(1. Lebenslauf. 2. Das Werk Adversus haereses. 3. Andere Schriften. Fragmente. 4. Zur Theologie des hl. Irenäus.)

1. Lebenslauf. — Irenäus stammte aus Kleinasien und hat wahrscheinlich in oder bei Smyrna, dem Bischofssitze des hl. Polykarpus, seine Kindheit verlebt. Das Datum seiner Geburt erfuhr noch in jüngster Zeit sehr widersprechende Bestimmungen: nach Zahn wäre Irenäus schon um 115, nach Harnack wäre er erst um 140 geboren worden. Die Lösung der Frage ist wesentlich bedingt durch die Auffassung der Beziehungen des hl. Irenäus zu Polykarpus, Beziehungen, über welche Irenäus selbst sich an zwei verschiedenen Stellen geäufsert hat. In seinem grofsen Werke gegen die falsche Gnosis hebt er gelegentlich hervor, er habe in seiner frühesten Jugend Polykarpus, welcher ein sehr hohes Alter erreicht habe, selbst noch gesehen (ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε, Adv. haer. 3, 3, 4). In dem von Eusebius angeführten Fragmente eines Briefes an den römischen Presbyter Florinus bezeugt er, dafs er als Knabe (παῖς ἔτι ὢν) noch den Predigten des greisen Polykarpus lauschte, und schildert in rührenden Worten, welch unauslöschlichen Eindruck der Prediger auf seine empfängliche Seele machte (Eus. Hist. eccl. 5, 20, 4 sqq.; vgl. oben § 13, 1). Aus diesen beiden Stellen hat schon Massuet[1], der treffliche Herausgeber des hl. Irenäus, den Schlufs gezogen: Irenaeum tum cum Polycarpum audiret. duodenni maiorem esse non potuisse, und es darf billig befremden, dafs fast zweihundert Jahre später Zahn[2] den Brief an Florinus dahin verstand, Irenäus habe „von der frühen Jugend an bis in sein junges Mannesalter hinein in der Umgebung Polykarps gelebt“ Nein, irgendwelchen Verkehr mit Polykarpus, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, hat Irenäus seinen eigenen Äufserungen gemäfs nicht mehr pflegen können; nur seine ältesten, aber eben deshalb, wie er selbst betont (bei Eus. l. c. 5, 20, 5—6), tief und fest wurzelnden Kindheitserinnerungen reichen bis in den letzten Lebensabend des Bischofs von Smyrna zurück. Den Tod Polykarps setzte Massuet, der früher herrschenden Annahme entsprechend, in das Jahr 166, während es nunmehr als feststehend gelten darf, dafs Polykarpus bereits am 23. Februar 155 seine Laufbahn beschlofs (§ 13, 1). Nur um so gröfsere Beachtung verdient es, dafs auch Massuet[3] die Geburt des hl. Irenäus um 140 datierte: non procul igitur a vero aberraverimus, si natum Irenaeum dicamus anno circiter 140. Harnack[4] ist zu dem Ergebnisse gekommen, Irenäus sei wahrscheinlich

[1] S. Iren. c. Haer. libri. Parisiis 1710. p. LXXVII.
[2] Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. VI (1900), 37 f.
[3] L. c. [4] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 333.

kurz vor 142, vielleicht zwischen 135 und 142, auf keinen Fall aber vor 130 geboren. Die späteren Daten aus dem Leben des hl. Irenäus, soweit dieselben genauer fixiert werden können, stehen mit der Ansetzung seiner Geburt auf 140 in vollem Einklange.

Wie lange Irenäus in Kleinasien verblieben ist oder wann er sich nach dem Westen gewandt hat, ist nicht mehr zu ermitteln. Eine Moskauer Handschrift des Martyrium S. Polycarpi bringt anhangsweise einige weitere Notizen[1], laut welchen Irenäus beim Tode Polykarps zu Rom geweilt und dort viele belehrt haben soll (πολλοὺς ἐδίδαξεν). Diese letztere Angabe ist jedenfalls abzulehnen, weil auf einen etwa fünfzehnjährigen Knaben nicht anwendbar und sehr wahrscheinlich auch nur der Mitteilung des hl. Irenäus nachgebildet, dafs Polykarpus bei seinem Aufenthalte zu Rom viele Häretiker bekehrt habe (Iren. Adv. haer. 3, 3, 4). Die andere Nachricht, dafs Irenäus beim Tode Polykarps in Rom gewesen sei, könnte zutreffen, ist jedoch durchaus unverbürgt und schon ihrer legendenhaften Umgebung wegen verdächtig. Sollte aber Irenäus im Jahre 155 sich zu Rom aufgehalten haben, so mufs er von dort noch einmal nach Kleinasien zurückgekehrt sein. Die reiche Fülle kleinasiatischer Traditionen, welche er, aus persönlicher Erfahrung schöpfend, seinem Werke gegen die Gnosis einzuflechten weifs[2], zeigt unverkennbar, dafs er, wie seine Kindheit, so auch wenigstens einen grofsen Teil seiner Jünglingsjahre in Kleinasien verbracht hat.

Zur Zeit der Christenverfolgung unter Mark Aurel war Irenäus Presbyter der Gemeinde zu Lugdunum oder Lyon in Gallien. Der grofsenteils in Kerkerhaft sich befindende Klerus von Lyon sandte Irenäus 177 oder 178 mit einem den Montanismus betreffenden Briefe nach Rom an Papst Eleutherus und stellte ihm bei dieser Gelegenheit ein rühmliches Zeugnis aus. Eusebius (l. c. 5, 4, 2) hat die Worte aufbewahrt: „Wir haben“, schreibt der Klerus an den Papst, „mit der Überbringung dieses Briefes unsern Bruder und Mitgenossen Irenäus betraut und bitten dich, du mögest ihn dir empfohlen sein lassen, weil er ein Eiferer für das Testament Christi ist (ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ). Denn wenn wir wüfsten, dafs der Stand jemanden den Charakter eines rechtschaffenen Mannes verleihen könnte, so würden wir ihn dir als einen Priester der Kirche — diese Würde bekleidet er — vor allem empfohlen haben.“

Von Rom zurückgekehrt, ward Irenäus 177 oder 178 zum Bischof von Lyon bestellt, als Nachfolger des im Alter von 90 Jahren der

[1] Siehe den Text dieser Notizen bei J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II (London 1885; ed. 2. 1889), vol. II. p. 985 sq.

[2] Vgl. die früher schon, § 13, 3, erwähnten Berufungen auf mündliche Aussagen kleinasiatischer „Presbyter“, welche Schüler der Apostel, insbesondere des Apostels Johannes, gewesen waren.

Verfolgung zum Opfer gefallenen Bischofs Pothinus (Eus. l. c. 5, 5, 8). Dank dem Eifer des neuen Bischofs nahm das Christentum zu Lyon einen mächtigen Aufschwung, mag immerhin die Meldung Gregors von Tours (Hist. Franc. 1, 29 Arndt), Irenäus habe in kurzer Zeit ganz Lyon christlich zu machen verstanden, an grofser Übertreibung leiden. Auch um die Christianisierung anderer Gegenden Galliens, insbesondere des Keltenlandes, hat Irenäus durch Aussendung von Missionären sich Verdienste erworben. Mit Recht schreibt Hirschfeld[1]: „So spät und verfälscht auch die uns überkommenen Berichte über diese Missionen sind, so ist doch an der Thatsache, die ihnen zu Grunde liegt, meines Erachtens ein Zweifel nicht gerechtfertigt.“ In hervorragendem Mafse ist die Thätigkeit des Bischofs von Lyon durch den Kampf mit der falschen Gnosis in Anspruch genommen worden. Diesem Kampfe war insbesondere, so viel wir wissen, fast sein gesamtes schriftstellerisches Wirken gewidmet. In den 190 oder 191 von neuem aufflackernden innerkirchlichen Streit um die Osterfeier hat Irenäus durch eine weitverzweigte Korrespondenz eingegriffen, welche sich vornehmlich die Aufgabe setzte, erhitzte Gemüter zu beruhigen. Auch Papst Viktor gegenüber hat Irenäus mahnend und warnend seine Stimme erhoben, „seinem Namen Ehre machend und auch in seinem Verhalten ein Friedensstifter“ (εἰρηνοποιός, Eus. l. c. 5, 24, 18).

Seit den Tagen des Osterstreites verstummen die Nachrichten über Irenäus. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt. Erst jüngere Zeugen wollen wissen, er habe die Märtyrerkrone erlangt. Hieronymus hat ihm einmal das Prädikat martyr beigelegt (Comm. in Is. ad 64, 4 sq.). Gregor von Tours scheint Näheres über die Umstände des Martyriums angeben zu können (Hist. Franc. 1, 29; In gloria martyrum c. 49), verwickelt sich jedoch in Widersprüche, insofern er das Martyrium nicht etwa in die Verfolgung unter Septimius Severus, sondern in die Verfolgung unter Mark Aurel verlegt. Da die älteren Gewährsmänner schweigen, namentlich auch Eusebius von einem Martyrium des hl. Irenäus keine Kunde hat, überhaupt bis ins 5. Jahrhundert hinein von diesem Martyrium nichts verlautet — auch Hieronymus hat bei einer früheren Gelegenheit (De vir. ill. c. 35) des Martyriums nicht erwähnt —, so müssen die späteren Zeugnisse zum mindesten als sehr fragwürdig erscheinen.

J. M. Prat, Histoire de St. Irénée. Lyon 1843. 8°; ins Deutsche übersetzt von J. N. Oischinger, Regensburg 1846. 8°. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. 2. Aufl. Bd. II: Irenäus, der Bischof von Lugdunum, oder die Bildung

[1] In den Sitzungsberichten der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1895, S. 394.

der altkatholischen Kirche und Kirchenlehre im Kampfe mit dem Gnostizismus. 2. Ausg. Stuttgart 1873. Ch. E. Freppel, St. Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles. Paris 1861. 8°; 3. éd. 1886. (Wissenschaftlichen Wert können diese Vorträge Freppels an der Sorbonne aus den Jahren 1860/1861 kaum beanspruchen.) H. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche. Berlin 1871. 8°. R. A. Lipsius, Die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche: Historische Zeitschrift. Bd. XXVIII (1872). S. 241—295. C. Leimbach, Wann ist Irenäus geboren? Zeitschr. f. die gesamte lutherische Theol u. Kirche. Bd. XXXIV (1873). S. 614—629. (Gegen Ziegler a. a. O., welcher Irenäus um 147 geboren werden liefs, will Leimbach nachweisen, dafs Irenäus schon vor 120 geboren wurde.) A. Gouilloud, St Irénée et son temps, deuxième siècle de l'église. Lyon 1876. 8° E Montet, La légende d'Irénée et l'introduction du christianisme à Lyon. Genève 1880. 8°. Th. Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litteratur. Teil IV Herausgeg. von J. Haufsleiter und Th. Zahn. Erlangen 1891. S. 249—283. L. Lévèque, Le martyre de St. Irénée: La Science catholique. t. VII (1893). p. 791—801. (Lévèque verteidigt die Geschichtlichkeit des Martyriums. Siehe vielmehr K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd. I. Leipzig 1890. S. 297 f.) A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), 320—333. Zahn, Forschungen u. s. w. VI (1900), 27—40. (Zahn wendet sich hier gegen Harnack a. a. O.) Vgl. auch O. Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin: Sitzungsber. der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1895, S. 381—409. Ältere Litteratur über Irenäus verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliographie 1118—1119. 2659—2660; Richardson, Bibliograph. Synopsis 27—29.

2. Das Werk Adversus haereses. — Irenäus hinterliefs vor allem ein grofses Werk gegen den Gnostizismus, „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis", *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, betitelt, gewöhnlich Adversus haereses genannt (so Hier. De vir. ill. c. 35, nach Eus. Hist. eccl. 2, 13, 5; 3. 28, 6: *πρὸς τὰς αἱρέσεις*). Teilte dieses Werk das Schicksal der andern antignostischen Schriften des 2. Jahrhunderts insofern, als der griechische Urtext zu Grunde ging, so ist es um so freudiger zu begrüfsen, dafs dasselbe in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten blieb. Schon als das letzte Blatt eines weggestürmten Litteraturzweiges der kirchlichen Vorzeit besitzt das Werk einen einzigartigen Reiz und Wert. Übrigens scheint aus alten Bücherverzeichnissen hervorzugehen, dafs auch der griechische Urtext ganz ähnlich wie der Text der „Denkwürdigkeiten" Hegesipps im 16. und 17 Jahrhundert noch vorhanden war[1] Jetzt liegen indessen, so viel bekannt,

[1] Auf das Vorsetzblatt eines im Johanneskloster auf Patmos befindlichen Exemplars der Pindar-Ausgabe vom Jahre 1515 sind wahrscheinlich um 1550 die Titel verschiedener Bücher eingetragen worden, darunter der Titel *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνων κατὰ αἱρέσεων βιβλία ε'*, und ein Bücherverzeichnis aus dem 17. Jahr-

nur noch Fragmente des griechischen Textes vor, in Form von Citaten späterer Kirchenschriftsteller (Hippolytus, Eusebius, Epiphanius u. s. f.). Das erste der fünf Bücher, in welche das Werk zerfällt, läfst sich aus solchen Citaten ziemlich vollständig wiederherstellen. Die lateinische Übersetzung ist unbekannter Herkunft, aber jedenfalls sehr hohen Alters, wahrscheinlich schon von Tertullian in seiner Schrift Adversus Valentinianos benutzt. Die bisher ans Licht getretenen, zum Teil freilich wieder abhanden gekommenen Handschriften sind nach den trefflichen Untersuchungen von Loofs [1] in drei Gruppen zu gliedern, welche jedoch alle auf einen gemeinsamen, vielleicht noch dem 4. oder 5. Jahrhundert zuzuweisenden Archetypus zurückgehen. Die älteste und wertvollste Gruppe scheint aus Nordfrankreich zu stammen und wird durch einen codex Claromontanus saec. IX und einen codex Vossianus saec. XIV repräsentiert; die beiden andern Gruppen sind jüngere Zweige, enge miteinander verwandt und anscheinend in Südfrankreich heimatsberechtigt. In Frankreich, möglicherweise in Lyon, schon bald nach Abfassung des Originals, ist die Übersetzung wohl auch angefertigt worden. Jedenfalls ist sie verhältnismäfsig sehr gut überliefert und aufserdem darf sie volles Vertrauen beanspruchen, weil sie durchweg die gewissenhafteste Treue, ja die ängstlichste Wörtlichkeit bekundet, so sehr, dafs nicht selten erst die Rückübersetzung in den deutlich durchschimmernden Originaltext den Schlüssel zum Verständnisse bietet [2]. Endlich sind einige zwanzig kürzere und längere Stellen des Werkes auch in syrischer Sprache auf uns gekommen. Doch sind diese syrischen Fragmente nicht Reste einer Übersetzung des Ganzen, sondern Übersetzungen griechischer Fragmente [3].

hundert, welches in einer Handschrift des Iwironklosters auf dem Athos enthalten ist, bietet an dritter Stelle den Titel *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου λόγος κατὰ αἱρέσεων.* Näheres bei Zahn im Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1893, Nr. 43, Sp. 495 ff.

[1] Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus und ihre Kapitelteilung. Leipzig 1890.

[2] Mercati dürfte in die Irre gehen, wenn er aus einem Irenäus-Citate bei Agobard (De iudaicis superstitionibus) schliefsen will, es habe noch eine zweite lateinische Übersetzung des Werkes Adversus haereses gegeben, und weiterhin annehmen möchte, diese zweite Übersetzung sei gallischen Ursprungs gewesen, während die bekannte Übersetzung in Afrika entstanden sei. G. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Roma 1899. p. 100 sqq.

[3] Einmal ins Syrische übersetzt, sind diese Fragmente in der spätern syrischen Litteratur gewissermafsen von Hand zu Hand gegangen. Der syrische Jakobit (Monophysit) Moses Bar Kepha, gest. 903, schreibt De anima c. 25: „Andronikus, Bischof von Gugran, sagt in seinem Buche, dessen Titel ist: Armseligkeit der fälschlich sogenannten Wissenschaft (Gnosis?): ‚Genügend hat der Herr erklärt, dafs nicht nur die Seele ohne Vergehen verharre, sondern dafs auch die Gestalt des Leibes, in der sie eingegrenzt ist, als solche bewahrt bleibe und dafs sie sich der hier vollbrachten Thaten erinnere, in dem, was er aussagt in der Geschichte von dem Reichen und dem im Schofse Abrahams ruhenden Lazarus.'" So übersetzt

Den nächsten Anstofs zur Abfassung des Werkes gab laut der Vorrede des ersten Buches das Ersuchen eines Freundes, wahrscheinlich eines Bischofs, welcher die Aufstellungen der Häretiker näher kennen lernen wollte. In einer kleineren Schrift gedachte Irenäus die Lehren des Valentinianers Ptolemäus zu „entlarven“ und zugleich auch zu „widerlegen“ Aber schon bald erweiterte sich sein Plan. Er entwickelt das System des Ptolemäus und stellt demselben einen Abrifs des Glaubens der Kirche gegenüber (1, 10), wendet sich dann aber (1, 11) zu den Lehren des Valentinus selbst und seiner verschiedenen Schüler, insbesondere des Gauklers Markus, und geht schliefslich (1, 22, 2 sqq.) auch noch auf eine lange Reihe älterer Gnostiker ein, Simon Magus, Menander, Satornil, Basilides u. s. w., die „matres et patres et proavi“ der Valentinianer (1, 31, 3). Die Klarstellung solcher Irrlehren, bemerkt er zum Schlusse, sei zwar selbst schon ein Triumph über die Irrlehrer (adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio 1, 31, 3). Doch wolle er seinem Versprechen gemäfs auch eine Widerlegung folgen lassen: omnibus eis contradicentes in sequenti libro: enarratio enim in longum pergit, ut vides (1, 31, 4). Er glaubte, als er diese Worte niederschrieb, auch die Widerlegung mit Einem Buche abschliefsen zu können. Aber die Rede zog sich wiederum in die Länge. Am Schlusse des zweiten Buches kündigt er mehrere weitere Bücher an (demonstrabimus in libris consequentibus 2, 35, 2). Die Widerlegung hat also noch einen viel breiteren Raum beansprucht als die Entlarvung. Allerdings aber ist sie auch um so allseitiger geworden. Kehrt sie sich zunächst gegen die These, der Weltschöpfer sei ein anderer als der höchste Gott, eine These, welche zu Eingang des zweiten Buches (2, 1, 1) ausdrücklich als die blasphemische Fundamentallehre der Gnosis gekennzeichnet wird, so nimmt sie im weiteren Verlaufe fast allen wichtigeren Lehrsätzen der Gnostiker, speziell der Valentinianer, gegenüber Stellung, insbesondere auch gegenüber ihrer Christologie oder der Leugnung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit des Erlösers, ihrer Anthropologie und Ethik, der Unterscheidung zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern und der Aufhebung des sittlichen Unterschiedes zwischen Gut und Bös, ihrer Eschatologie oder der Bekämpfung der leiblichen Auferstehung. Übrigens schreitet die Widerlegung, ähnlich wie die Entlarvung, sehr ungezwungen fort

---

O. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele. Freiburg i. Br. 1891. S. 87. Der Titel des citierten Werkes führte Braun auf die Vermutung, dafs statt „Andronikus, Bischof von Gugran“, vielmehr „Irenäus, Bischof von Lugdunum“, zu lesen sei (in syrischer Schrift sehen die Namen viel ähnlicher aus). Die Stelle findet sich in der That bei Irenäus, Adv. haer. 2, 34, 1, und die syrische Übersetzung der Stelle ist gedruckt in der Irenäus-Ausgabe von W. W. Harvey (Cambridge 1857) II, 435—436, sowie bei Pitra, Analecta sacra IV (1883), 19

und ist stets bereit zu Exkursen. Im zweiten Buche herrscht die dialektisch-philosophische Argumentation vor, im dritten wird die kirchliche Überlieferung und die Heilige Schrift zum Zeugnis aufgerufen. Das vierte Buch vervollständigt den Schriftbeweis insofern, als es das, was vorhin als Lehre der Apostel (sententia apostolorum) dargethan wurde, durch Aussprüche des Herrn (per Domini sermones l. 4, praef.) erhärtet. Unter den Aussprüchen des Herrn sind jedoch auch die Zeugnisse der Propheten des Alten Bundes verstanden, weil durch den Mund der Propheten ebenderselbe gesprochen hat, welcher später selbst Fleisch annahm (vgl. 4, 2, 3). Christus also und die Propheten lehren gleichfalls nur einen Gott, den Schöpfer der Welt, sie führen den Alten wie den Neuen Bund auf diesen einen Gott zurück, sie schreiben dem eingeborenen Sohne dieses Gottes wahre Gottheit und wahre Menschheit zu. Das fünfte Buch endlich, welches seine Waffen den Aussprüchen des Herrn und den Briefen der Apostel entnimmt, befafst sich hauptsächlich mit den letzten Dingen. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches wird nach allen Seiten hin verteidigt, und zum Schlusse (5, 32—36) finden die chiliastischen Theorien des Verfassers eine Stelle. Jedenfalls sollen auch diese Theorien, welche auf Schriftworte und auf die Autorität des Bischofs Papias von Hierapolis (5, 33, 4) gegründet werden, ein gewisses Gegengewicht bilden gegenüber der gnostischen Lehre von der Materie als dem Sitze des Bösen.

Die fünf Bücher sind also nicht ein Werk aus einem Gufs. Zwischen der Niederschrift des ersten und des letzten Buches mag ein längerer Zeitraum gelegen sein. Irenäus hatte, wie die Vorrede des dritten Buches zeigt, die zwei ersten Bücher seinem Freunde bereits zugehen lassen, bevor er das dritte Buch in Angriff nahm. Und ebenso hat er, wie aus den Vorreden des vierten und des fünften Buches erhellt, das dritte und das vierte Buch gleich nach ihrer Fertigstellung dem Adressaten übermittelt, ohne die Vollendung des ganzen Werkes abzuwarten. Zu einer genaueren Feststellung der Entstehungszeit der einzelnen Bücher mangeln die erforderlichen Anhaltspunkte. Im dritten Buche aber wird Papst Eleutherus, etwa 174—189, als der dermalige Bischof von Rom bezeichnet (3, 3, 3), und da im ganzen Werke teils stillschweigend vorausgesetzt, teils ausdrücklich bezeugt wird, dafs die Kirche sich im allgemeinen wenigstens äufseren Friedens erfreute (vgl. etwa 4, 30, 1), so ist die Abfassung in die zweite Hälfte des Pontifikates des Eleutherus hinabzurücken, nicht mehr in die Regierung Mark Aurels, sondern in die Regierung des Commodus (180—192). Die zwei letzten Bücher können auch erst während des Pontifikates Viktors I., 189—198/199, geschrieben sein.

Es begreift sich nach dem Gesagten, dafs das Werk methodischen Aufbau, Gedankenzusammenhang und Gedankenfortschritt, vielfach

vermissen läſst. Der Autor hat sich gehen lassen. Der unvorhergesehene Andrang des Stoffes hat ihn weit über seine anfänglichen Absichten hinausgeführt. An schriftstellerischer Befähigung hat es Irenäus durchaus nicht gefehlt. Seine Sprache ist schlicht und einfach, ohne jedoch, wie er selbst in der Vorrede des ersten Buches befürchtet, Spuren keltischer Barbarei zu verraten. Er schreibt auch leicht und flott und ist immer aufgelegt zu kleinen Bosheiten. Dabei verfügt er über ein reiches Wissen, eine klare und scharfe Auffassung und eine besonders bemerkenswerthe Anlage zu gemütvoller und tiefsinniger Spekulation. Die gründliche Darstellung der gnostischen Systeme hat ihm schon von seiten Tertullians den Titel omnium doctrinarum curiosissimus explorator eingetragen (Tert. Adv. Valent. c. 5), und sie bildet auch heute noch den sichern Ausgangspunkt für die Entwirrung der verschlungenen Fäden der ältesten Ketzergeschichte. Als Hauptquelle dienten Schriften der Gnostiker selbst, Schriften des Ptolemäus, des Markus, des Marcion und manche andere, anscheinend meist anonyme, jetzt längst verschollene Schriften. Auſserdem hat Irenäus persönlich mit Vertretern der Gnosis verkehrt und auch von solchen, welche von der Häresie zur Kirche zurücktraten, Mitteilungen empfangen. Eine genaue Kenntnis der Häresie hat er für die unerläſsliche Vorbedingung einer sachentsprechenden und erfolgverheiſsenden Widerlegung gehalten. „Darum", schreibt er in der Vorrede des vierten Buches, „vermochten unsere Vorgänger, und zwar auch viel trefflichere Leute als wir, doch nicht ausreichend den Valentinianern zu antworten, weil sie das System derselben nicht kannten" (quia ignorabant regulam ipsorum). Hippolytus berichtet über die Anhänger des Gauklers Markus: „Der selige Presbyter Irenäus ist ihnen freimütig entgegengetreten und hat ihre Waschungen und ihre Erlösungen dargestellt und gerade herausgesagt, was sie thun [vgl. Iren. Adv. haer. 1, 13—21]. Einige von ihnen nun, welche dies lasen, haben geleugnet, daſs sie so unterwiesen worden seien, wie sie denn stets zu leugnen belehrt werden. Wir haben es uns deshalb angelegen sein lassen, genaue Nachforschungen anzustellen", Nachforschungen, welche die Angaben des hl. Irenäus nur bestätigten (Hipp. Philos. 6, 42). Wie früher schon bemerkt (§ 27, 5), glaubt Schmidt in einem koptischen „Evangelium nach Maria" eine der Schriften wieder entdeckt zu haben, welche Irenäus für seine Skizze der Lehre der sog. Barbelo-Gnostiker (Adv. haer. 1, 29) verwertete. Von der Herausgabe dieser Schrift ist also vielleicht näherer Aufschluſs über das Verfahren des Berichterstatters bei Benutzung der gegnerischen Litteratur zu erwarten. Daſs er auch die kirchliche, insbesondere die antignostische Litteratur nicht unberücksichtigt gelassen hat, war bereits der angeführten Äuſserung über frühere antivalentinianische Schriftsteller zu entnehmen. Ausdrücklich citiert

Irenäus den Brief des hl. Ignatius an die Römer (5, 28, 4), den Brief des hl. Polykarpus an die Philipper (3, 3, 4), die „fünf Bücher" des Bischofs Papias von Hierapolis (5, 33, 4), den Hirten des Hermas (4, 20, 2), die Abhandlung Justins des Märtyrers gegen Marcion (4, 6, 2; vgl. 5, 26, 2). Bei Anfertigung des Ketzerkatologes des ersten Buches (1, 23 sqq.) wird er auch Justins Syntagma gegen alle Häresien zu Rate gezogen haben, wenn anders nicht schon unter der Abhandlung gegen Marcion dieses Syntagma bezw. ein Teil desselben verstanden ist. Über alle fünf Bücher des Werkes verteilen sich zahlreiche Anklänge an die erste Apologie Justins, sowie an den Dialog mit dem Juden Tryphon[1].

Über die letzten Spuren des griechischen Textes des Werkes Adv. haer. in alten Bücherverzeichnissen s. die § 35, 3, S. 489 citierten Aufsätze von Th. Zahn und Ph. Meyer. Die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Übersetzung des Werkes wird eingehend erörtert von Fr. Loofs, Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus und ihre Kapitelteilung: Kirchengeschichtliche Studien, H. Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet. Leipzig 1888. S. 1—93; auch separat erschienen, Leipzig 1890. 8°. Vorher hatte Pitra, Analecta sacra. t. II. Paris. 1884. p. 188—193. 211 ad 217 einzelne Nachweise und Kollationen gegeben. Vgl. noch W Sanday, The Mss. of Irenaeus: The Journal of Philology. vol. XVII (1888). p. 81—94. Einige beachtenswerte Bemerkungen über Irenäushandschriften auch bei G. Mercati, D' alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Roma 1899. 4°. p. 100—108. Vgl. etwa C. H. Turner, Mercati on Cyprian and Irenaeus: The Journal of Theological Studies. vol. II (1901). p. 143 to 148. Siehe auch Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica. Roma 1901. 4°. p. 241—243.

Auf selbständiger Benutzung von Handschriften beruhen folgende Ausgaben des Werkes Adv. haer.: von D. Erasmus, Basel 1526; von Fr. Feuardent, Köln 1596 (Nachdruck 1639); von J. E. Grabe, Oxford 1702; von R. Massuet, Paris 1710 (Nachdruck Venedig 1734); von A. Stieren, Leipzig 1848—1853; von W W Harvey, Cambridge 1857. Weitaus die bedeutendste Leistung stellt anerkanntermafsen die Ausgabe des Mauriners Massuet (gest. 1716) dar; sie bildet die Grundlage der späteren Ausgaben. Sie umschliefst auch wertvolle dissertationes praeviae de haereticis quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina; de S. Irenaei vita, gestis et scriptis; de Irenaei doctrina. Ein neuer Abdruck der Ausgabe Massuets bei Migne, PP. Gr. VII (1857). Wenn jetzt Harveys Ausgabe als die brauchbarste bezeichnet werden mufs, so verdankt dieselbe diesen Vorzug nur dem doppelten Umstande, dafs sie einmal die 1851 herausgegebenen, manche Citate aus Irenäus enthaltenden Philosophumena Hippolyts verwertet und dafs sie fürs zweite die syrischen und armenischen Fragmente (des Werkes Adv. haer. sowohl wie der andern Schriften des hl. Irenäus) aufgenommen hat. In tom. II, p. 431—453, bietet Harvey 23 syrische und ein armenisches Fragment des Werkes Adv. haer. Inzwischen sind diese Fragmente durch P Martin bei Pitra, Analecta sacra, t. IV, Paris. 1883, von neuem herausgegeben worden; die 23 syrischen Nummern p. 17—25, 292—299; die armenische Nummer p. 33, 304. Drei

[1] Siehe de Otto, S. Iustini opp. ed. 3. t. I, pars 2. Ienae 1877. p. 595.

neue griechische Stücke des Werkes Adv. haer. (3, 7, 2; 5, 13, 3; 5, 16, 2) veröffentlichte A. Papadopulos-Kerameus in den Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Bd. I. St. Petersburg 1891, S. 387—389. Vgl. J. Haufsleiter, Ein paar neue Fragmente des griechischen Irenäus: Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. XIV (1893—1894). S. 69—73.

Englische, französische und deutsche Übersetzungen des Werkes Adv. haer. aus neuerer Zeit verzeichnet Richardson, Bibliograph. Synopsis 27. Die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter brachte eine recht brauchbare Übersetzung von H. Hayd, 1872—1873 in 2 Bden.

Die Zeugnisse des Altertums über das Werk Adv. haer. und die Schriften des hl. Irenäus überhaupt erörtert Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 263—288.

3. Andere Schriften. Fragmente. — Zahlreiche andere Schriften des hl. Irenäus sind samt und sonders der Ungunst der Zeiten zum Opfer gefallen. Der Hauptzeuge für diese Schriften ist Eusebius, welcher dem alten Bischofe von Lyon augenscheinlich ein besonders liebevolles Interesse gewidmet hat. Durch Citate späterer griechischen Kirchenschriftsteller lernen wir einzelne weitere Reste der von Eusebius namhaft gemachten Schriften oder auch einzelne bei Eusebius nicht erwähnte, aber freilich auch schon mehr oder weniger zweifelhafte Schriften kennen. Fast noch wichtigere Ausbeute als diese griechischen Citate gewähren indessen verschiedene syrische und armenische Fragmente. Ich versuche, so weit es angeht, einen Überblick über die verloren gegangenen Schriften zu geben.

Die Fragmente anderer Schriften des hl. Irenäus pflegen den Ausgaben des Werkes Adv. haer. beigegeben zu werden: Massuet (Paris. 1710) p. 339—348 = Migne, PP Gr. VII, 1225—1264; Stieren I, 821—897; Harvey II, 454—511. Die griechischen fragmenta deperditorum operum S. Irenaei sind am vollständigsten gesammelt in Harveys Ausgabe II, 470 bis 511. Doch sind einige Stücke dieser Sammlung auszuscheiden, teils weil sie nicht verloren gegangenen Schriften, sondern dem Werke Adv. haer. entstammen, teils weil sie überhaupt nicht dem hl. Irenäus, sondern einem andern Autor angehören. Einige neue griechische Fragmente bei Pitra, Analecta sacra. t. II. Paris. 1884. p. 194—199. 202—210. Aufserdem giebt Harvey II, 454—469 noch sechs syrische und zwei armenische Irenäusfragmente, welche nicht in dem Werke Adv. haer. stehen. Martin bei Pitra, Analecta sacra, t. IV, 1883, konnte sieben solcher syrischen Fragmente, p. 26 bis 30, 299—302, und acht solcher armenischen Fragmente, p. 30—35, 302 bis 305, mitteilen. Ein kleiner Nachtrag bei Pitra l. c. t. II. p. 200 sq. Vgl. über die verloren gegangenen Schriften des hl. Irenäus im allgemeinen Preuschen bei Harnack a. a. O. I, 263—288; über die bei Harvey gedruckten Fragmente im besondern Harnack ebd. II, 1, 518—522.

a) Eine dieser Schriften mufs eine Apologie des Christentums gewesen sein. Dieselbe heifst bei Eusebius: „Schrift gegen die Griechen, betitelt ‚Über die Wissenschaft‘ (πρὸς Ἕλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης ἐπιγεγραμμένος), sehr kurz und überaus schlagend“ (Hist. eccl. 5, 26). Unrichtig übersetzte Hieronymus: contra Gentes volumen breve et de disciplina aliud (De vir. ill. c. 35). Eusebius spricht nicht von

zwei, sondern von einer einzigen Schrift. Weiteres ist über dieselbe nicht bekannt. — Mehrere Schriften haben antihäretische, insbesondere antignostische Tendenzen verfolgt.

b) In dem Werke Adv. haer. (1, 27, 4; 3, 12, 12) äufsert Irenäus selbst die Absicht, Marcion aus seinen eigenen Schriften zu widerlegen. Es ist indessen nicht wahrscheinlich, dafs er eine solche Widerlegung Marcions wirklich veröffentlicht hat, weil andernfalls doch wohl noch irgend eine Nachricht über dieselbe sich erhalten haben würde. Eusebius weifs auch nur von einer in Aussicht genommenen Schrift gegen Marcion (l. c. 5, 8, 9).

c) Einem „Bruder" Namens Marcianus widmete Irenäus eine Schrift „zum Erweise der apostolischen Predigt" (εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, Eus. l. c. 5, 26), vermutlich soviel als zur Verteidigung der Lehre der Kirche gegenüber dem Gnostizismus.

d) Ein Schreiben an den römischen Presbyter Florinus handelte über die Monarchie (Gottes) oder darüber, dafs Gott nicht Urheber des Bösen ist (περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν, Eus. l. c. 5, 20, 1), sollte also jedenfalls der Bekämpfung des gnostischen Dualismus dienen. Aus diesem Schreiben hat Eusebius eine längere und sehr interessante Stelle mitgeteilt (l. c. 5, 20, 4—8). In früher Jugend hatte Irenäus Florinus persönlich kennen gelernt, als letzterer, noch Hofbeamter, in Begleitung des Kaisers (Antoninus Pius) zu Smyrna weilte und die Gunst des dortigen Bischofs Polykarpus sich zu erwerben suchte. Später, nachdem er Presbyter der römischen Kirche geworden, bekundete Florinus Neigung, sich der Valentinianischen Irrlehre in die Arme zu werfen, und dies war es, was Irenäus Anlafs gab, Florinus zu warnen und zu mahnen. „Diese Lehren, Florinus, sind, um mich schonend auszudrücken, nicht gesunde Wissenschaft; diese Lehren stehen in Widerspruch mit der Kirche und stürzen ihre Anhänger in die gröfste Gottlosigkeit; diese Lehren haben selbst die aufserhalb der Kirche stehenden Häretiker niemals zu vertreten gewagt; diese Lehren haben die Presbyter, welche vor uns lebten und welche bei den Aposteln in die Schule gingen, dir nicht überliefert." Und nachdem er an den greisen Bischof von Smyrna erinnert, fährt er fort: „Im Angesichte Gottes kann ich bezeugen, dafs dieser selige und apostolische Presbyter, wenn er etwas derartiges gehört hätte, laut aufgeschrieen und sich die Ohren verstopft und seiner Gewohnheit gemäfs ausgerufen hätte: ‚O guter Gott, für welche Zeiten hast du mich aufbewahrt, dafs ich das erleben mufs!' und hinweggeflohen sein würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend derartiges gehört hätte."

Die von Eusebius angeführte Stelle des Schreibens steht armenisch bei Pitra, Analecta sacra II, 200 sq. Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. IV, 306, Anm. 1) glaubte vermuten zu dürfen,

dafs Philastrius von Brescia in seinem Liber de haeresibus c. 79 (der überlieferte Text ist wahrscheinlich verstümmelt und aus Aug. De haeres. c. 66 zu ergänzen) das Schreiben des hl. Irenäus an Florinus benutzt habe.

e) Florinus blieb taub, brach mit der Kirche und trat zum Valentinianismus über. Jetzt schrieb Irenäus „um Florinus willen“ (δι' ὅν, Eus. l. c. 5, 20, 1), also wohl nicht in Form eines an Florinus adressierten Schreibens (ἐπιστολή), sondern in Form einer an das theologische Publikum sich wendenden Abhandlung, „über die Achtzahl“ (περὶ ὀγδοάδος), sehr wahrscheinlich die valentinianische Äonen-Achtzahl. Aus dieser Schrift hat Eusebius nur die Schlufsworte ausgehoben, in welchen Irenäus den künftigen Abschreiber des Textes beschwört, die Kopie sorgsam mit dem Originale zu vergleichen (Eus. l. c. 5, 20, 2).

Schon Massuet wollte der Schrift über die Achtzahl ein kleines griechisches Fragment zuweisen, welches in einer Handschrift κατὰ Βαλεντίνου überschrieben ist, also einer antivalentinianischen Schrift zu entstammen scheint (Harvey II, 479). Dieses beachtenswerte Fragment bringt den Leib oder die Menschheit Christi in antitypische Beziehung zu der alttestamentlichen Bundeslade; wie die Bundeslade, so sei auch der Leib Christi von innen und von aufsen vergoldet gewesen, von innen mit dem Logos, von aufsen mit dem Heiligen Geiste. In etwas erweiterter Fassung liegt das Fragment auch syrisch vor (Harvey II, 454 sq.; Martin Pitra IV, 26. 299). Harnack will die Schrift, welcher das Fragment angehöre, nicht bestimmen, hält aber an der Echtheit des Fragmentes entschieden fest (a. a. O. II, 1, 520; vgl. 519). Er läfst indessen aufser acht, dafs das Fragment sozusagen wörtlich übereinstimmend auch in dem Kommentare des hl. Hippolytus über das Buch Daniel steht (IV, 24, 3 ed. Bonwetsch), ein Umstand, welcher allerdings nicht gerade entscheidend ist, aber doch Bedenken herausfordert. Hippolytus müfste stillschweigend Irenäus ausgeschrieben haben.

f) In Verbindung mit Florinus tritt bei Eusebius ein gewisser Blastus auf, welcher auch zu Rom lebte und gleichfalls Neuerungen anstrebte und die kirchliche Ordnung störte (Eus. l. c. 5, 15. 20, 1). An diesen Blastus richtete Irenäus ein Schreiben „über das Schisma“ (περὶ σχίσματος, l. c. 5, 20, 1). Über die Art der Neuerungsgelüste des Blastus und den Inhalt des Schreibens des hl. Irenäus giebt Eusebius keinen Aufschlufs. Theodoret von Cyrus hat seinen Vorgänger dahin verstanden, dafs Blastus ebenso wie Florinus zum Valentinianismus abgefallen sei (Haeret. fab. comp. 1, 23), und unter dieser Voraussetzung läge die Vermutung nahe, das Schreiben des hl. Irenäus sei der Bekämpfung des Valentinianismus gewidmet gewesen. In neuester Zeit ist jedoch die Vermutung herkömmlich geworden, die Osterfeier habe den Gegenstand des Schreibens gebildet, weil Blastus von Pseudo-Tertullian (Libellus adversus omnes haereses c. 22) als Quartadecimaner bezeichnet wird.

Unrichtig war es jedenfalls, wenn Harvey (II, 456) das Schreiben an Blastus mit einem Briefe über die Osterfeier identifizierte, von welchem sich

syrisch ein Bruchstück erhalten hat. Laut der Aufschrift des Bruchstückes ist dieser Brief „an einen Alexandriner“ geschrieben worden, während Blastus Römer war. Vgl. unten i). Über die sehr verwirrten Nachrichten betreffend Blastus vgl. Harnack a. a. O. I, 594 f. Theodoret eines „sträflichen Mifsverständnisses“ zu zeihen, hatte Harnack kein Recht.

g) Von Florinus handelt auch ein nur syrisch überliefertes Fragment eines Briefes an Papst Viktor I. (189—198/199). Hier ersucht Irenäus den Papst, gegen Florinus einzuschreiten und dessen blasphemische Schriften, welche sogar in Gallien Unheil anrichten, zu unterdrücken. Das Fragment macht durchaus den Eindruck der Echtheit, und das Schweigen Eusebs über diesen Brief kann keinen Verdacht begründen. Jedenfalls ist dieser Brief später geschrieben worden als der Brief an Florinus (d), vielleicht auch später als die Abhandlung über die Achtzahl (e). Florinus aber mufs zur Zeit der Abfassung noch Presbyter der römischen Kirche gewesen sein, weil es in dem Fragmente heifst: „Jener Schriftsteller rühmt sich, dafs er einer von euch sei ... Scheltet aber den, der dies geschrieben hat ... “ In der Folge, vielleicht noch durch Papst Viktor, ist Florinus des Presbyteramtes entsetzt worden (Eus. l. c. 5, 15).

Das syrische Fragment bei Harvey II, 457; Martin Pitra IV, 27. 300. Eine deutsche Übersetzung bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. IV (1891), 289 f.; in verbesserter Form ebd. VI (1900), 32 f. Es hängt mit bestimmten Voraussetzungen über die Lebenszeit und Lebensdauer des hl. Irenäus und weiterhin auch des Florinus zusammen, wenn Zahn, dem Wortlaute des Fragmentes zum Trotz, behauptet, bei Abfassung des fraglichen Briefes sei Florinus nicht nur nicht mehr römischer Presbyter, sondern überhaupt nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Ebenso unhaltbar erscheint die andere These Zahns, der fragliche Brief werde auch bei Eusebius erwähnt oder sei mit dem bei Eusebius erwähnten Briefe an Papst Viktor in Sachen der Osterfeier identisch. Siehe h).

h) Eusebius erwähnt und exzerpiert einen Brief, welchen Irenäus aus Anlafs des Osterstreites im Namen der gallischen Gemeinden an Papst Viktor richtete (Eus. l. c. 5, 23, 3. 24, 11—17). Viktor hatte die der quartadecimanischen Praxis ergebenen Gemeinden Kleinasiens aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Eus. l. c. 5, 24, 9). Irenäus suchte zu vermitteln, „indem er sich zwar dafür aussprach, dafs man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern solle, aber doch Viktor in geziemender Weise bat, er möge nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie an einer altüberlieferten Sitte festhalten, in den Bann thun“ Verschiedenheiten bezüglich des Tages der Osterfeier wie auch bezüglich der Dauer des voraufgehenden Fastens seien mit der Einheit des Glaubens wohl verträglich. So seien auch die früheren Päpste mit den Anhängern einer abweichenden Osterfestpraxis in Gemeinschaft verblieben, insbesondere auch Papst Anicet mit Bischof Polykarpus (vgl. oben § 13, 1).

So viel aus Eusebius zu ersehen ist, befafste sich der von ihm exzerpierte Brief an Viktor ausschliefslich mit der Osterfeier, und das vorhin genannte syrische Fragment (g) ist deshalb einem andern Briefe an Viktor zuzuweisen. Es war verfehlt, wenn Zahn zu zeigen versuchte, dafs Irenäus nur ein einziges Mal an Viktor geschrieben und dieser eine Brief von der Osterfeier und zugleich auch von Florinus und dessen Schriften gehandelt habe. Die eine wie die andere Angelegenheit war gewifs bedeutsam genug, um zum Gegenstande eines eigenen Schreibens gemacht zu werden, und da keine Nachricht des Altertums besagt, dafs Irenäus sich nur einmal an Viktor gewandt habe, die angerufenen Zeugnisse aber, der Bericht bei Eusebius und das syrische Fragment, die gegenteilige Annahme zwar nicht ausdrücklich fordern, aber doch sehr dringend empfehlen, so ist Zahns Aufstellung mit Recht fast allerseits abgelehnt worden.

Einige sonstige Notizen über Briefe des hl. Irenäus an Viktor sind von keinem Belange. Hieronymus und Photius glauben zu wissen, dafs Irenäus in Sachen der Osterfeier mehrere oder gar viele Briefe an Viktor gesandt habe (aliae ad Victorem episcopum Romanum de quaestione paschae epistolae, Hier. De vir. ill. c. 35; *πολλάκις*, Phot. Bibl. cod. 120). Allein Hieronymus hat nur die Worte Eusebs unaufmerksam gelesen und unrichtig gedeutet (vgl. vorhin a), und Photius fufst aller Wahrscheinlichkeit nach auf der griechischen Übersetzung der fraglichen Schrift des hl. Hieronymus. Wichtiger ist ein leider sehr kurzes Citat *ἐκ τῆς πρὸς Βίκτωρα ἐπιστολῆς* in dem Florilegium des hl. Maximus Confessor (Capita theologica, sermo 7, Migne PP Gr. XCI, 769). Maximus oder wer sonst der Kompilator des Florilegiums ist, wird dieses übrigens auch anderweitig überlieferte Sätzchen dem von Eusebius exzerpierten Briefe an Viktor entnommen haben, und da er von „dem Briefe an Viktor" spricht, hat er vielleicht auch keinen andern Brief an Viktor gekannt.

Die von Eusebius und Maximus aufbewahrten Bruchstücke bei Harvey II, 473—477. Das Sätzchen bei Maximus ist auch in die Sacra Parallela des Damasceners übergegangen; s. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, S. 83. Vgl. Zahn a. a. O. IV (1891), 283—308: „Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom"; VI (1900), 31—35. An der ersteren Stelle hat Zahn eine sehr gezwungene Interpretation des Fragmentes bei Eusebius vorgetragen, laut welcher Anicet und Polykarpus nicht über den Tag der Osterfeier, sondern nur über das die Feier einleitende Fasten verhandelt hätten. Siehe dagegen A. Jülicher in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 160 f.

i) Das Exzerpt aus dem Briefe an Viktor in Sachen der Osterfeier schliefst Eusebius mit der Bemerkung ab: „Aber nicht blofs mit Viktor, sondern auch mit sehr vielen andern Kirchenvorstehern

hat Irenäus sich brieflich über die in Anregung gebrachte Streitfrage ausgetauscht" (Eus. l. c. 5, 24, 18). Zu diesen Kirchenvorstehern mag auch der Bischof von Alexandrien gehört haben. In syrischer Sprache ist ein kleines Fragment vorhanden mit der Aufschrift: „Irenäus nämlich, Bischof von Lugdunum, welcher gewürdigt ward, den Apostelschüler Polykarpus, Bischof von Smyrna und Märtyrer, zu hören und welcher deshalb mit Recht in grofsem Ansehen stand, schrieb, als er an einen Alexandriner darüber schrieb, dafs es sich gezieme, dafs wir das Fest der Auferstehung am ersten Wochentage feierten, wie folgt." Die Genauigkeit der Aufschrift mufs Vertrauen erwecken und das Fragment selbst giebt zu Zweifeln keinen Anlafs.

Harvey II, 456. Martin Pitra IV, 26 sq. 300.

k) Endlich erwähnt Eusebius noch einen sehr interessanten Titel: „ein Buch verschiedener Reden (*βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων*), in welchem er des Hebräerbriefes und der Weisheit Salomons gedenkt, indem er einige Citate aus diesen Schriften beibringt" (Eus. l. c. 5, 26). Dieses Buch wufs wohl eine Predigtsammlung gewesen sein — die Predigten des hl. Polykarpus nennt Irenäus *τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος* (bei Eus. l. c. 5, 20, 6) —, es wäre die älteste Predigtsammlung, von welcher wir Kunde haben. In den Sacra Parallela des Damasceners kommt ein Irenäus-Citat vor, welches *ἐκ τῶν διαλέξεων* genommen sein will und lautet: „Der Christ hat keine andere Aufgabe als an das Sterben zu denken" (*τὸ ἔργον τοῦ χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ μελετᾶν ἀποθνήσκειν*). Ein anderes Irenäus-Citat der Parallela ist *ἐκ τῶν διατάξεων* überschrieben, und vermutlich ist *διατάξεων* nur ein Schreibfehler für *διαλέξεων*. Armenisch hat sich ein längeres Stück einer Predigt über Matth. 20, 20 ff. erhalten mit der Aufschrift: „Aus der zweiten Serie von Homilien des hl. Irenäus, des Schülers der Apostel: eine Homilie über die Söhne des Zebedäus." In dieser Form wird das Stück indessen schwerlich auf Irenäus zurückgeführt werden können.

Zu den Citaten der Sacra Parallela, Harvey II, 480. 508, vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter S. 83. Das armenische Stück bei Harvey II, 464—469; Martin Pitra IV, 31—33. 302—304.

l) Hieronymus scheint Irenäus einen Kommentar zur Apokalypse zuzuschreiben, von welchem Eusebius nichts weifs (Apocalypsim, quam interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus, Hier. De vir. ill. c. 9; vgl. Hier. Chron. ad a. Abr. 2110). v Sychowski und Bernoulli glaubten auch hier ein Mifsverständnis oder eine übereilte Schlufsfolgerung des hl. Hieronymus annehmen zu sollen, veranlafst durch den Hinweis Eusebs auf Zeugnisse über die Apokalypse im fünften Buche des hl. Irenäus Adv. haer. (Eus. l. c. 5, 8, 5—7). Aber

Hieronymus spricht wohl gar nicht von einem Kommentare zur Apokalypse, sondern von den auf die Apokalypse immer wieder Bezug nehmenden eschatologischen und chiliastischen Ausführungen jenes fünften Buches Adv. haer. Ähnlich verhielt es sich auch bei Justin dem Märtyrer (§ 18, 9 i).

Vgl. v. Sychowski und Bernoulli an den oben S. 229 citierten Stellen.

m) Maximus Confessor citiert drei Sätze ἐκ τῶν πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιαίνης περὶ πίστεως λόγων (Opusc. theol. et polem. bei Migne PP Gr. XCI, 276). Ein älteres Zeugnis für diese Abhandlungen oder Reden über den Glauben ist nicht bekannt, man müfste dieselben denn mit den Predigten (s. k) identifizieren oder unter diese Predigten einreihen wollen. Exzerpte aus der von Maximus benützten Abhandlung oder Rede bietet auch eine Pariser Miscellanhandschrift (cod. 854) unter der Aufschrift ἐκ τοῦ πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιαίνης περὶ πίστεως λόγου, fünf Citate, von welchen die drei letzten sich mit den Sätzen bei Maximus decken. Die Echtheit aller dieser Citate mufs vorläufig in der Schwebe bleiben.

Harvey II, 477 sq. giebt die drei Sätze bei Maximus griechisch und das zweite Citat der Pariser Handschrift lateinisch. Alle Citate der Pariser Handschrift griechisch zuerst bei Pitra, Analecta sacra II, 202 sq.

n) Laut Photius (Bibl. cod. 48) wurde das Werk des hl. Hippolytus von Rom über das Wesen des Universums (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας) von einigen Irenäus zugeschrieben, und in den Sacra Parallela des Damasceners wird ein Citat aus diesem Werke unter Irenäus' Namen eingeführt.

Harvey II, 481 sq. Holl a. a. O. S. 84.

o) Auch die nicht näher bekannte Schrift περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, welcher die Sacra Parallela ein Sätzchen entnehmen, ist jedenfalls mit Unrecht Irenäus zugeeignet worden.

Holl S. 84.

p) Ein syrisches Fragment ist überschrieben: „Vom hl. Irenäus, Bischof von Lugdunum, aus der Erklärung des ersten (Kapitels?) des Hohen Liedes.“ Sonstige Spuren eines Kommentares des hl. Irenäus zum Hohen Liede sind nicht nachzuweisen. Auch der Inhalt des Fragmentes, dafs in jedem Menschen zwei Menschen seien, mahnt zur Vorsicht.

Harvey II, 455. Martin-Pitra IV, 26. 299 sq.

q) Schliefslich sei noch vier griechischer Fragmente gedacht, welche von Chr. M. Pfaff (gest. 19. Nov. 1760 als Professor der

Theologie und Kanzler der Universität zu Giefsen) angeblich in Handschriften der Bibliothek zu Turin aufgefunden wurden und in der Folge Pfaffsche Irenäus-Fragmente genannt zu werden pflegten. Pfaff liefs dieselben zuerst 1713 durch Scipio Maffei in dessen Giornale de' Letterati d'Italia veröffentlichen und veranstaltete sodann selbst eine mit umfassenden Noten und Beilagen ausgestattete Sonderausgabe, Haag 1715. Das erste dieser Fragmente handelt über „die wahre Gnosis“, welche in dem christlichen Sinne bestehe, das zweite über „die neue Oblation“, welche gemäfs der Weissagung des Malachias vom Herrn im Neuen Bunde eingesetzt worden sei, das dritte, kürzere Fragment warnt vor Streitigkeiten über Fasten und Feiertage, um den Glauben und die Liebe einzuschärfen, und in dem vierten und kürzesten Fragmente ist von der Ankunft des Sohnes Gottes in der Fülle der Zeiten und von seiner Wiederkunft am Ende der Tage die Rede. Maffei begleitete die erste Ausgabe der Fragmente mit einem kritischen Briefe, welcher den Anstofs zu einer längeren Kontroverse gab. Maffei, Leoni, Pasinus bezweifelten oder leugneten den irenäischen Ursprung der Fragmente, Pfaff verteidigte denselben. Mit einer Erklärung Pfaffs vom Jahre 1752 schlofs die Kontroverse ab; die Authentie der Fragmente blieb fraglich, der Glaube an die Ehrlichkeit Pfaffs aber war nicht erschüttert worden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ebenso im 19. Jahrhundert wurden die Fragmente immer wieder citiert, auch wohl nach dieser oder jener Seite hin etwas näher beleuchtet, aber keiner eindringenderen Prüfung mehr unterzogen. Erst Funk (1899) nahm die Verhandlungen von neuem auf und vertrat die Sätze, das zweite Fragment könne in der vorliegenden Fassung unmöglich Irenäus angehören, weil dasselbe bereits von den Apostolischen Konstitutionen Gebrauch mache, das erste und ebenso das dritte Fragment unterliege gleichfalls einigen Bedenken, das vierte hingegen möge wirklich von Irenäus herrühren. Den Gedanken an eine Fälschung Pfaffs lehnte Funk ausdrücklich ab. Hier setzte Harnack (1900) ein, um in einer meisterhaft angelegten und durchgeführten Untersuchung auf das schlagendste nachzuweisen, dafs der angebliche Entdecker der Fragmente in Wirklichkeit der Verfasser der Fragmente ist. Die Pfaffschen Fragmente müssen fürderhin Pfaffsche Fälschungen heifsen. Die vier Fragmente sind auf das engste miteinander verwandt und müssen einheitlicher Herkunft sein. Alle vier sind aus fast unzähligen Stellen des Neuen Testamentes mosaikartig zusammengefügt, und zwar ist dabei das Neue Testament in dem Wortlaute des sog. textus receptus verwendet worden. Alle vier aber sind zugleich auch reich durchzogen mit Anklängen an des Irenäus Werk Adv. haer., jedoch immer nur an solche Abschnitte dieses Werkes, welche schon vor dem Jahre 1713 im griechischen Urtexte bekannt geworden waren;

ein ἔκκλησις, welches in den älteren Ausgaben des Werkes als Fehler für ἐπίκλησις steht (4, 18, 5), wird in dem zweiten Fragmente nachgeahmt durch ein ἐκκαλοῦμεν. Mufs es sich demnach notwendig um eine späte Fälschung handeln, so giebt eine dritte Eigentümlichkeit, welche wiederum sämtlichen Fragmenten gemeinsam ist, auch über die Persönlichkeit des Fälschers Aufschlufs: alle vier Fragmente enthalten Pfaffsche Theologie. Aus dem ersten spricht Pfaffs Pietismus, aus dem zweiten seine lutherische Abendmahlslehre, aus dem dritten seine Hoffnung auf Wiedervereinigung aller Kirchen nach Überwindung des „Äufserlichen“ im Christentume, aus dem vierten sein Glaube an die Apokatastasis. Es begreift sich daher, dafs Pfaff nie dazu gebracht werden konnte, ein bestimmtes Wort über die Handschriften zu sagen, aus welchen er geschöpft haben wollte; in der Bibliothek zu Turin waren diese Handschriften nach dem Besuche Pfaffs nicht mehr zu finden, und sie hätten auch nicht spurlos verschwinden können, wenn sie vorher dort gewesen wären.

S. Irenaei episc. Lugdun. Fragmenta Anecdota, quae ex bibliotheca Taurinensi eruit, latina versione notisque donavit, duabus dissertationibus de oblatione et consecratione eucharistiae illustravit, denique liturgia graeca Io. Ern. Grabii et dissertatione de praeiudiciis theologicis auxit Christophorus Matthaeus Pfaffius. Hagae Comitum 1715. 8°; mit einem neuen Titelblatte Lugduni Bat. 1743. 8° Die späteren Irenäusausgaben bieten Abdrücke der Fragmente: Migne, PP Gr. VII, 1248—1257; Stieren I, 847—891; Harvey II, 498—506. In der Ausgabe von Stieren, II, 381 bis 528, ist auch ein bedeutender Teil der gelehrten Verhandlungen über die Fragmente aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, insbesondere die kritischen Briefe Maffeis und die Entgegnungen Pfaffs, wieder abgedruckt. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. Bd. II. Paderborn 1899. S. 198—208: „Die Pfaffschen Irenäusfragmente“ Dieser Abhandlung war eine Notiz Funks über das zweite Fragment und dessen Abhängigkeit von den Apostolischen Konstitutionen, in der Theol. Quartalschrift, Bd. LXXVI (1894), S. 702 f., voraufgegangen; vgl. auch Theol. Quartalschr. Bd. LXXIX (1897), S. 485—487 Harnack, Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen: Texte und Untersuchungen u. s. w. Bd. XX, N. F V, 3 (1900), S. 1—69. Harnacks Studie umfafst fünf Kapitel: 1. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung (S. 1—5); 2. Das Auftauchen der Fragmente und der Streit um sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (S. 5—32); 3. Abdruck der Fragmente mit dem Nachweise ihrer Quellen (S. 32—38); 4. Kritische Untersuchung des Inhalts der Fragmente (S. 39—63); 5. Rekapitulation und historische Würdigung der Fälschung (S. 63—69). H. Achelis ist durch Harnacks Beweisführung noch nicht überzeugt worden; s. Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1901, Sp. 266-270.

4. Zur Theologie des hl. Irenäus. — Pfaff wollte Irenäus zu einem Gewährsmanne der pietistischen Theologie des 18. Jahrhunderts stempeln. Die neuere protestantische Dogmengeschichte pflegt in Irenäus den ersten Zeugen des katholischen Christentums zu erblicken; in die Tage des Kirchenvaters von Lyon falle die Ent-

stehung der katholischen oder altkatholischen Kirche und Kirchenlehre[1]. Und Irenäus selbst? Er will nichts anderes als den Glauben, welchen die Kirche von den Aposteln empfangen und trotz ihrer Ausbreitung über das ganze Erdenrund rein und unverfälscht bewahrt hat, gegen die Neuerungen der Gnostiker verteidigen.

Auf der einen Seite, diesen Hinweis wiederholt Irenäus mit besonderer Vorliebe, steht der Glaube der Kirche in festgeschlossener Einheit, dem Siegeszeichen der Wahrheit, auf der andern Seite eine bunte Menge sich gegenseitig widerstreitender und an Tollheit einander überbietender Systeme der Lüge. „Die Väter dieser Fabel" reden eben „aus verschiedenen Geistern des Irrtums" (Adv. haer. 1, 9, 5), und ihre Wege müssen deshalb plan- nnd ziellos durcheinander laufen, während „der Pfad derjenigen, welche zur Kirche halten, wiewohl er die ganze Welt umkreist, von den Aposteln her eine feste Tradition hat und uns bei allen einen und denselben Glauben sehen läfst" (l. c. 5, 20, 1). Über den Inhalt dieses Glaubens hat Irenäus an einer vielgenannten Stelle (l. c. 1, 10, 1) wie folgt berichtet: „Die Kirche nämlich ist zwar durch die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde zerstreut, hat aber von den Aposteln und deren Schülern einen und denselben Glauben empfangen: den Glauben an den einen Gott Vater, den Allmächtigen, der den Himmel und die Erde und die Meere und alles, was darin ist, gemacht hat, und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, welcher Fleisch geworden ist um unseres Heiles willen, und an den Heiligen Geist, welcher durch die Propheten die Heilsveranstaltungen Gottes (*τὰς οἰκονομίας*) verkündet hat, und (an) die Ankunft (*τὰς ἐλεύσεις*, im Lateinischen adventum) und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferweckung von den Toten und die leibliche Himmelfahrt des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn, und seine Wiederkunft vom Himmel her in der Herrlichkeit des Vaters, um alles wiederherzustellen und alles Fleisch der ganzen Menschheit wieder aufzuwecken, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn und Gott und Heiland und König, nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters jedes Knie sich beuge derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jede Zunge ihn bekenne und er gerechtes Gericht über alle halte, die Geister der Bosheit und die ungehorsamen und abtrünnig gewordenen Engel, sowie die Gottlosen und Ungerechten und Übelthäter und Gotteslästerer unter den Menschen in das ewige Feuer schicke, den Gerechten und Frommen aber und denjenigen, welche seine Gebote gehalten haben und in seiner Liebe verblieben sind, sei es von Anfang

---

[1] Siehe nur die Titel der vorhin, Abs. 1, genannten Schriften und Abhandlungen über Irenäus von Böhringer, Ziegler, Lipsius.

an, sei es seit ihrer Bekehrung, Leben gewähre und Unvergänglichkeit schenke und ewige Herrlichkeit verleihe." [1]

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs Irenäus das Taufbekenntnis umschreibt oder, wie er selbst sich ausdrückt, „die Richtschnur der Wahrheit" (τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας), welche der Christ bei der Taufe empfing (l. c. 1, 9, 4). Es ist aber eine völlige Verkennung des Thatbestandes, wenn Harnack [2] sagt, Irenäus habe das Taufbekenntnis als regula veritatis „proklamiert" Eine regula veritatis erst zu proklamieren, hatte Irenäus nicht den mindesten Anlafs. Er durfte nur appellieren an längst Bekanntes und allgemein Anerkanntes. Jener Inbegriff von Grundwahrheiten des Christentums galt als regula veritatis nicht etwa blofs in Gallien, sondern überall da, wo der christliche Name erklang, im Oriente wie im Occidente. Irenäus, welcher, wie früher ausgeführt, Orient und Occident aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, schreibt darüber (l. c. 1, 10, 2—3): „Diese Botschaft, die sie empfangen, und diesen Glauben, wie wir ihn angegeben, bewahrt die Kirche, wiewohl sie in der ganzen Welt zerstreut ist, mit Sorgfalt, wie wenn sie nur ein einziges Haus bewohnte, und ebenso glaubt sie daran, wie wenn sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und einstimmig predigt und lehrt und überliefert sie dies, wie wenn sie nur einen einzigen Mund besäfse. Denn mögen auch die Sprachen in der Welt verschieden sein, so ist doch der Inhalt der Überlieferung einer und derselbe. Denn weder die in Germanien gegründeten Kirchen lehren anders oder überliefern anders noch die in Iberien oder bei den Kelten, weder die im Oriente oder in Ägypten oder Libyen, noch die in der Mitte der Welt gegründeten Kirchen, sondern wie die Sonne, das Werk Gottes, in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so scheint auch die Verkündigung der Wahrheit allenthalben und erleuchtet alle Menschen, welche zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen wollen." Mag immerhin der eine mehr als der andere über diesen Glauben zu sagen wissen, der eine tiefer als der andere in das Verständnis (σύνεσιν) der Lehren des Glaubens eindringen, alle glauben doch dasselbe, der Inhalt der Lehre selbst (ἡ ὑπόθεσις αὐτή) erfährt keine Änderung, „die ganze Kirche hat einen und denselben Glauben in der ganzen Welt" [3].

[1] In ähnlicher Weise skizziert Irenäus den Inhalt des Glaubens der Kirche auch l. c. 3, 4, 1—2; 4, 33, 7.

[2] Lehrb. der Dogmengeschichte, 3. Aufl., I (1894), 326.

[3] Vgl. Iren. l. c. 3, 3, 1. 4, 1—2. Zu diesen Zeugnissen über die Einheit des Glaubens der Kirche bemerkt Harnack (a. a. O. I, 326, Anm. 3): „Qui nimis probat nihil probat. Die Überschwenglichkeit im Ausdruck zeigt, dafs hier eine dogmatische Theorie wirksam ist. Ihr liegt jedoch die richtige Einsicht zu Grunde, dafs die gnostischen Spekulationen den Gemeinden fremd und jüngeren Datums sind." Harnack mufs natürlich besser wissen, wie es im 2. Jahrhundert mit der

Dieser allein wahre und lebendigmachende Glaube (sola vera ac vivifica fides, l. 3 praef.) geht zurück auf die Apostel. Sie haben das Evangelium zuerst mündlich verkündigt und später nach Gottes Willen auch in Schriften uns übergeben als die künftige Grundlage und Säule unseres Glaubens (fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, 3, 1, 1). Glaubensquelle und Glaubensnorm ist demnach die in der Kirche unverändert fortlebende Lehrüberlieferung der Apostel. Hätten die Apostel uns keine Schriften hinterlassen, so würden wir der Richtschnur der Überlieferung folgen müssen, welche sie denjenigen übergaben, denen sie die Kirchen anvertrauten (oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias, 3, 4, 1). Die Häretiker pflegen nun freilich sowohl dem Beweise aus den Schriften wie der Berufung auf die mündliche Überlieferung mit verschiedenen Ausflüchten zu begegnen. „Wenn sie nämlich aus den Schriften überführt werden, so erheben sie Anklagen gegen die Schriften selbst“ u. s. w. (3, 2, 1); „wenn wir sie aber hinwieder auf die apostolische Überlieferung verweisen, welche durch die Amtsfolgen der Presbyter (successiones presbyterorum) in den Kirchen bewahrt wird, so widersetzen sie sich der Überlieferung“ u. s. w. (3, 2, 2). Allein „für alle, welche sehen wollen, ist die Überlieferung der Apostel, welche in der ganzen Welt kundgemacht wurde, in einer jeden Kirche zu erkennen, und wir können diejenigen aufzählen, welche von den Aposteln zu Bischöfen in den Kirchen bestellt worden sind, und ihre Amtsfolgen bis auf uns“ (3, 3, 1). Diese ununterbrochene Succession der Bischöfe (der Träger des kirchlichen Lehramtes) in den von den Aposteln gegründeten Kirchen verbürgt und beweist die Apostolizität der Lehre dieser Kirchen: die Apostel haben nur „ganz vollkommene und untadelhafte Männer“ zu ihren Nachfolgern berufen, und diese haben die Lehre der Apostel als heiliges Erbteil ihren Nachfolgern hinterlassen (3, 3, 1). Weil es jedoch zu weit führen würde, in einem Werke wie das vorliegende, die Amtsfolgen aller Kirchen aufzuzählen, so begnügt Irenäus sich damit, bezüglich „der gröfsten und ältesten und allen bekannten, von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und errichteten Kirche“, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et

---

Einheit des Glaubens der Kirche bestellt war, als Irenäus, und wenn Irenäus die Zirkel der Wissenschaft Harnacks stört, so mufs er sich eines Irrtums oder, was wahrscheinlicher, einer Lüge schuldig gemacht haben. Als Beweis soll die Behauptung dienen, dafs Irenäus zu viel und deshalb nichts beweise, eine Behauptung, welche an und für sich schon, rein formell betrachtet, eine willkürliche Verschiebung des Sachverhalts ist. Irenäus will gar nichts beweisen und braucht nichts zu beweisen; er verzeichnet nur notorische Thatsachen und darf mit Sicherheit voraussetzen, dafs auch seine Gegner nicht wagen werden, diese Thatsachen zu leugnen.

constitutae ecclesiae, den Beweis zu erbringen, dafs die Reihe ihrer Bischöfe ununterbrochen bis auf die Apostel zurückgeht und folglich ihre Lehre apostolischen Charakter in Anspruch nehmen darf. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio (3, 3, 2). Und nachdem er nun die römischen Bischöfe von Petrus bis Eleutherus einzeln aufgeführt, schliefst Irenäus: „In dieser Ordnung und Abfolge ist die apostolische Überlieferung in der Kirche und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen. Und das ist der vollgültigste Beweis (plenissima ostensio) dafür, dafs es ein und derselbe lebendigmachende Glaube ist, welcher in der Kirche von den Aposteln her bis jetzt bewahrt und in Wahrheit überliefert worden“ (3, 3, 3).

Der berühmte Satz über die römische Kirche ist leider griechisch nicht erhalten. Der lateinische Text, wie er soeben angeführt wurde, dürfte zu übersetzen sein: „Mit dieser Kirche nämlich mufs ihrer höheren Autorität wegen eine jede Kirche, d. h. die Gesamtheit der Gläubigen aller Orte, übereinstimmen, in Verbindung mit welcher immer von den Gläubigen aller Orte die apostolische Überlieferung bewahrt worden ist.“ Der Ausdruck potentior (potior) principalitas mag im Griechischen *ἱκανωτέρα αὐθεντία* gelautet haben, würde jedoch auch unter dieser Voraussetzung noch verschiedene Deutungen zulassen. Die Grundlage der besondern principalitas der römischen Kirche aber bildet jedenfalls die Thatsache der Stiftung dieser Kirche durch „die beiden glorreichsten Apostel“, Petrus, welcher unter den Aposteln die erste Stelle einnahm, und Paulus, welcher unter den Aposteln die erfolgreichste Wirksamkeit entfaltete. Das Wort convenire, welches vielleicht einem *συντρέχειν* entspricht, mufs nach dem Zusammenhange „übereinstimmen“ heifsen, und necesse est, *ἀνάγκη* oder *ἀναγκαῖον*, bezeichnet nicht eine sittliche Verpflichtung, sondern eine schlechthinige Notwendigkeit, wie sie mit dem Verhältnisse der übrigen Kirchen zu der römischen Kirche von selbst gegeben ist oder auf göttlicher Anordnung beruht. Der Relativsatz in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio, ist in neuerer Zeit häufig auf omnem ecclesiam bezogen worden, so dafs sich der Gedanke ergab, mit der römischen Kirche müfsten alle übrigen Kirchen übereinstimmen, wofern anders die apostolische Überlieferung in denselben bewahrt worden sei. Diese Auffassung, welcher auch Funk[1] sich anschlofs, stöfst indessen in dem Worte semper und wiederum in den Worten ab his qui sunt undique auf grofse Schwierigkeiten. Auch der Tendenz der ganzen

[1] Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 18 ff.

Stelle erscheint es angemessener, den Relativsatz, wie es früher üblich war, mit hanc ecclesiam zu verbinden, also auf die römische Kirche zu beziehen, und in qua, *ἐν ᾗ*, „in Verbindung mit welcher“ zu übersetzen. An die Bemerkung, mit der römischen Kirche müſsten alle andern Kirchen übereinstimmen, wird der Hinweis angeknüpft, daſs auch thatsächlich die römische Kirche stets für die gesamte Christenheit das Zentrum und die Quelle der Glaubenseinheit gebildet habe[1]. Daſs Irenäus der römischen Kirche einen Vorrang, einen Primat, vor allen übrigen Kirchen einräumt, wird begreiflicherweise von niemanden bestritten. Soll aber den Worten volle Gerechtigkeit widerfahren, so wird anerkannt werden müssen, daſs dieser Primat nach der Ausdrucksweise späterer Zeiten nicht ein bloſser Ehrenprimat, sondern ein wahrer Jurisdiktionsprimat ist. Mit dem Nachweis des apostolischen Charakters der Lehre der römischen Kirche ist nach Irenäus zugleich auch die Lehre aller andern Kirchen als apostolisch dargethan, weil alle andern Kirchen notwendig dasselbe lehren müssen wie die römische Kirche. Der Glaube der römischen Kirche gilt ihm also als der Glaube der Gesamtkirche, und mit der römischen Kirche übereinstimmen heiſst mit der Gesamtkirche übereinstimmen. Damit ist noch nicht explicite, wohl aber implicite ausgesprochen, daſs die römische Kirche die höchste und letzte Instanz in Glaubenssachen darstellt und daſs sie der Gesamtheit der Gläubigen gegenüber eine maſsgebende Lehrautorität besitzt.

Auf die Schriften, in welchen die Apostel das Evangelium niederlegten, kommt Irenäus häufiger zurück. Eine bestimmte Bezeichnung für den ganzen Komplex dieser Schriften hat er noch nicht. Im Gegensatze zu den Schriften des Alten Testamentes nennt er dieselben einmal schlechtweg evangelia (universae scripturae, et prophetiae et evangelia, 2, 27, 2), während er anderswo zwei Gruppen neutestamentlicher Schriften unterscheidet: *τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά* (1, 3, 6). Die erste Gruppe, welche auch einfach *τὸ εὐαγγέλιον* genannt wird (s. namentlich 3, 11, 8), umfaſst die vier Evangelien und zwar in der heute üblichen Reihenfolge (3, 1, 1). Diese Evangelien sind *λόγια τοῦ θεοῦ* (1, 8, 1), *θεῖαι γραφαί* (2, 27, 1), dominicae scripturae (5, 20, 2), und ihr Ansehen ist in der ganzen Christenheit so tief und fest begründet, daſs selbst die Häretiker sie als Beweisquellen

[1] Die andern christlichen Kirchen, will Irenäus sagen, pflegten von jeher in wichtigen Streit- und Zweifelsfällen den Rat bezw. die Entscheidung der römischen Kirche einzuholen. Noch in demselben Kapitel, in welchem er von dem Vorrang der römischen Kirche handelt, gedenkt Irenäus der Romreise des hl. Polykarpus (3, 3, 4). Auch Hegesippus begab sich nach Rom, um sich über den wahren Glauben zu erkundigen, und Irenäus selbst überbrachte Papst Eleutherus ein Schreiben des Klerus von Lyon betreffend den Montanismus und verhandelte brieflich mit Papst Viktor über die Osterfeier.

für ihre Lehre zu benutzen versuchen (tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam, 3, 11, 7), wiewohl das Wahrzeichen aller Irrlehre, der Widerspruch und die Verwirrung, wieder darin zu Tage tritt, dafs die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gelten lassen wollen, die Marcioniten nur das Lukasevangelium, die Doketen nur das Markusevangelium, die Valentinianer endlich dem Johannesevangelium den Vorzug geben, zugleich aber sich rühmen, noch mehr Evangelien zu besitzen, als es ihrer in Wirklichkeit giebt (3, 11, 7; vgl. 9). Der Evangelien müssen nämlich gerade vier sein, nicht mehr und nicht weniger, wie es auch vier Himmelsgegenden giebt und vier Windrichtungen und vier Cherubgestalten [1] und vier Bündnisse Gottes mit der Menschheit, das eine unter Adam, das zweite nach der Sündflut unter Noe, das dritte im Gesetze unter Moses und das vierte im Evangelium selbst. So hat der Logos uns auch das Evangelium in vier Gestalten gegeben, aber zu einem Ganzen verbunden durch die Einheit des Geistes, *ὁ λόγος ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον* (3, 11, 8). Den Umfang des zweiten Teiles des Neuen Testamentes, der *ἀποστολικά*, hat Irenäus nicht näher abgegrenzt. Indessen gebraucht er als gleichwertig mit den Evangelien die Apostelgeschichte, die Briefe des hl. Paulus, auch die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, ferner den Jakobusbrief, den ersten Petrusbrief, den ersten und zweiten Johannesbrief, sowie endlich die Apokalypse. Von den Paulusbriefen wird nur der kleine Brief an Philemon nicht angezogen. Den Hebräerbrief citierte Irenäus, wie Eusebius hervorhebt, auch in dem verloren gegangenen „Buche verschiedener Reden" (s. Abs. 3 k); doch hat er diesen Brief laut Stephanus Gobarus (bei Phot., Bibl. cod. 232) dem hl. Paulus abgesprochen.

So oft und nachdrücklich Irenäus den Gnostikern gegenüber die Einheit Gottes betonen mufs, so spricht er doch auch wiederholt von der Dreiheit der Personen. „Es ist immer bei Gott (adest Deo) das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch welche und in welchen (per quos et in quibus) er alles frei und selbständig gemacht hat, zu welchen er auch spricht, wenn er sagt (1 Mos. 1, 26): ‚Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis'" (4, 20, 1). Die von den späteren griechischen Theologen *περιχώρησις* genannte wechselseitige Durchdringung der göttlichen Personen ist

[1] Irenäus kennt also auch schon die Deutung der vier Cherubgestalten auf die vier Evangelien. Er verteilt die Symbole in der Weise, dafs er Johannes den Löwen, Lukas das Rind, Matthäus den Menschen und Markus den Adler zuweist. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. II (1883), 257—275: Die Tiersymbole der Evangelisten.

in den Worten angedeutet: „Durch den Sohn, welcher im Vater ist und den Vater in sich hat (qui est in patre et habet in se patrem) ist der Gott, der da ist (2 Mos. 3, 14), kundgemacht worden“ (3, 6, 2). Die den Apologeten so geläufige Vergleichung der Zeugung des Sohnes durch den Vater mit der Aussprache eines inneren Wortes erklärt Irenäus für unpassend und unrichtig, weil die Ewigkeit des Sohnes aufhebend (2, 13, 8. 28, 5): das Geheimnis dieser Zeugung durchschaut nur der zeugende Vater und der gezeugte Sohn (solus qui generavit pater et qui natus est filius, 2, 28, 6). In der Zeit ward der Sohn Gottes Sohn der Jungfrau. Fälschlich behaupten die Häretiker, Jesus, welcher aus Maria geboren worden, sei ein anderer als Christus, welcher aus der Höhe herniedergestiegen. „Sonst hätte Matthäus (1, 18) wohl sagen können: ‚mit der Geburt Jesu aber verhielt es sich also‘; allein die Fälscher voraussehend und ihrer Truglist vorbauend, sagte der Heilige Geist durch Matthäus (Spiritus sanctus per Matthaeum ait): ‚mit der Geburt Christi aber verhielt es sich also‘, und dieser sei der Emmanuel (Matth. 1, 22 f.), damit wir ihn nicht für einen bloſsen Menschen hielten und nicht meinten, Jesus sei ein anderer als Christus, sondern wüſsten, daſs es einer und derselbe ist“ (3, 16, 2). Er muſste Gott und Mensch zugleich sein in einer Person. Denn wenn nicht ein Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, so wäre der Feind nicht in der rechten Weise (δικαίως) besiegt worden. Und wiederum, wenn nicht Gott das Heil geschenkt hätte, so hätten wir es nicht sicher (βεβαίως. 3, 18, 7). „Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden, daſs der Mensch, das Wort aufnehmend und die Sohnschaft empfangend, Sohn Gottes würde“ (3, 19, 1; der Text ist etwas zweifelhaft).

Auch der jungfräulichen Mutter weist Irenäus, ähnlich wie Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. c. 100), eine Stelle im Erlösungswerke an. „Wie Eva, da sie zwar einen Mann, Adam, hatte, aber doch noch Jungfrau war , durch ihren Ungehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlechte Ursache des Todes geworden ist, so ist Maria, da sie auch einen ihr vorherbestimmten Mann hatte und doch Jungfrau war, durch ihren Gehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlechte Ursache des Heiles, causa salutis, geworden“ (3, 22, 4). „Wie Eva durch Engelsrede sich verführen lieſs, Gott zu entfliehen, indem sie sein Wort übertrat, so erhielt auch Maria durch Engelsrede die frohe Botschaft, daſs sie Gott tragen sollte, indem sie seinem Worte gehorchte. Und wenn jene Gott ungehorsam war, so lieſs diese hingegen sich raten, Gott gehorsam zu sein, damit die Jungfrau Maria die Beisteherin, advocata, der Jungfrau Eva würde. Und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau an den Tod gekettet wurde, so wird es durch eine Jungfrau errettet, indem die Wagschalen gleichgestellt sind, Jungfrauen-Un-

gehorsam aufgewogen durch Jungfrauen-Gehorsam“ (5, 19, 1). Dem advocata der lateinischen Übersetzung entsprach im Urtexte sehr wahrscheinlich ein *παράκλητος*. Dem Sinne nach ist advocata soviel als causa salutis (3, 22, 4). Das Wort bleibt denkwürdig, weil es in die kirchliche Liturgie Eingang fand (advocata nostra).

Alten Rufes erfreuen sich auch die Ausführungen des hl. Irenäus über die heilige Eucharistie. Aus der realen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Sakramente, welche von den Gnostikern zugestanden wurde, folgert Irenäus sowohl die wahre Menschwerdung dessen, welcher seinen Leib und sein Blut zum Genusse darreicht, wie auch die leibliche Auferstehung dessen, welcher durch den Genufs dieser Speise selbst ein Glied des unverweslichen Leibes Christi wird. Ist Christus nicht Mensch geworden, „so ist der Kelch der Eucharistie nicht die Gemeinschaft seines Blutes und das Brot, welches wir brechen, nicht die Gemeinschaft seines Leibes. Denn alles Blut kommt aus den Adern und dem Fleische und der übrigen menschlichen Substanz, welche das Wort Gottes wahrhaft angenommen hat“ (5, 2, 2). „Wie aber können sie andererseits sagen, dafs das Fleisch in Verwesung übergehe und nicht des Lebens teilhaftig werde, wenn dasselbe sich nährt von dem Leibe und dem Blute des Herrn?“ (4, 18, 5); „wie können sie sagen, das Fleisch sei nicht empfänglich für das Geschenk Gottes, welches ewiges Leben ist, wenn dasselbe sich nährt von dem Leibe und Blute des Herrn und sein Glied ist?“ (5, 2, 3). Die Art und Weise der Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut wird nur im Vorübergehen gestreift. Das Brot „empfängt die Anrufung Gottes“ (*προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ*, 4, 18, 5); der Kelch und das Brot „nehmen das Wort Gottes auf“ (*ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, 5, 2, 3). Um so einläfslicher wird der Opfercharakter der heiligen Eucharistie erörtert (4, 17—18).

Über die Lehre des hl. Irenäus im allgemeinen handeln, abgesehen von den schon Abs. 1 angeführten Autoren, V Courdaveaux, Saint Irénée: Revue de l'histoire des religions. t. XXI (1890). p. 149—175. F. Cabrol, La doctrine de St. Irénée et la critique de M. Courdaveaux. (Extrait de la Science catholique, t. V, 1891.) Paris et Lyon 1891. 8° (Nach Courdaveaux soll die Lehre des hl. Irenäus der späteren Kirchenlehre in zahlreichen Punkten widersprechen. Cabrol behauptet das Gegenteil.) J. Werner, Der Paulinismus des Irenäus. Eine kirchen- und dogmengeschichtl. Untersuchung über das Verhältnis des Irenäus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. VI, 2. Leipzig 1889. (Nach Werner hätte Irenäus den hl. Paulus zwar sehr häufig citiert, aber sehr schlecht oder gar nicht verstanden. Vgl. A. Jülicher in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1890, Sp. 273—277.)

Zu den Äufserungen des hl. Irenäus über die römische Kirche im besondern s. H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einflufs auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg i. Br. 1864. S. 598—627: „Irenäus über den Primat der römischen Kirche“ Acta et

decreta ss. Concil. recent. Collectio Lacensis. t. IV Frib. Brisg. 1873. col. v—xxxiv: S. Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium. (Ein Ungenannter.) Das Zeugnis des Irenäus für den Primat und die normgebende Lehrautorität der römischen Kirche: Historisch-politische Blätter. Bd. LXXIII (1874). S. 253—266. 333—360. Fr. X. Funk, Die ältesten Zeugnisse für den römischen Primat: Hist.-pol. Blätter. Bd. LXXXIX (1882). S. 729—747. Durchgängig neu bearbeitet erschien diese Abhandlung in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 1—23: Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus. (Vgl. C. A. Kneller in den Stimmen aus Maria-Laach. Bd. LVIII [1900]. S. 445—448.) H., Das Zeugnis des hl. Irenäus für den Primat des römischen Bischofs: Hist.-pol. Blätter. Bd. XCIV (1884). S. 875—896. A. Harnack, Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche: Sitzungsberichte der k. preuſs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1893, S. 939—955. J. Langen, Harnack über Irenäus 3, 3, 2: Internat. theol. Zeitschr. Bd. II (1894). S. 320—325. J. Chapman, Le témoignage de St. Irénée en faveur de la primauté romaine: Revue Bénédictine. t. XII (1895). p. 49—64 (gegen Harnack).

Über Irenäus' neutestamentlichen Kanon s. A. Camerlijnck, St. Irénée et le canon du Nouveau Testament. Louvain 1896. 8°. J. Kaczmarczyk, Ireneusz z Lugdunu a nacze ewangielie. Kraków 1901. 8°. Gwatkin, Irenaeus on the fourth Gospel: The Contemp. Review, febr. 1897, p. 221 to 226. J. Labourt, De la valeur du témoignage de St. Irénée dans la question johannine: Revue Biblique. t. VII (1898). p. 59—73.

J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenäus. Leipzig 1891. 8°. (Vgl. A. Jülicher in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1892, Sp. 371—373.) — L. Duncker, Des hl. Irenäus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren dargestellt. Göttingen 1843. 8°. — I. Koerber, S. Irenaeus de gratia sanctificante. (Diss. inaug.) Wirceburgi 1865. 8°. G. Molwitz, De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate. (Diss. inaug.) Dresdae 1874. 8°. — L. Hopfenmüller, S. Irenaeus de eucharistia. (Diss. inaug.) Bambergae 1867. 8° Th. Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament. (Progr.) Sigmaringen 1871. 4°. J. W Fr. Höfling, Die Lehre des Irenäus vom Opfer im christlichen Kultus. (Progr.) Erlangen 1840. 8° — M. Kirchner, Die Eschatologie des Irenäus: Theol. Studien und Kritiken. Bd. XXXVI (1863). S. 315—358. L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. Br. 1896. S. 219 bis 263: Die Verteidigung und Entwicklung der geoffenbarten Eschatologie durch Irenäus. — H. G. Erbkam, De S. Irenaei principiis ethicis. (Progr.) Regiomonti 1856. 8°. — E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus. Eine dogmenhistorische Studie. Münster i. W 1894. (Kirchengeschichtliche Studien II, 3.) — L. Fonck, Irenäus über die Sprachengabe: Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. XIX (1895). S. 377—380.

§ 37. Antimontanisten.

(1. Vorbemerkung. 2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192/193. 3. Apollonius. 4. Cajus von Rom. 5. Ein Unbekannter.)

1. Vorbemerkung. — Nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 27; 5, 16, 1) ist Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis in Kleinphrygien es gewesen, welcher von kirchlicher Seite den litterarischen

Kampf gegen den Montanismus eröffnete. Die betreffende Schrift hat sich an einer früheren Stelle als ein kirchliches Sendschreiben erwiesen, dessen Erlafs in die Jahre 170—175 gefallen sein mag (s. § 21). Nicht lange nachher [1] veröffentlichte Miltiades den gleichfalls früher schon (§ 20) erwähnten Nachweis, dafs ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*). Damit war bereits die Frage herausgestellt, welche in der späteren Polemik zwischen Katholiken und Montanisten die Hauptrolle gespielt hat: das ekstatische Reden der montanistischen Propheten. Eben die mit Bewufstlosigkeit oder Raserei verbundene Ekstase, welche den Montanisten den Finger Gottes und die Reinheit und Wahrheit der Offenbarung zu verbürgen schien, eben sie wurde von den Katholiken als das verräterische Zeichen der Pseudoprophetie gebrandmarkt. Noch Tertullian erklärt: In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos (Montanisten) et psychicos (Psychiker = Katholiken) quaestio est (Adv. Marc. 4, 22).

Über die antimontanistischen Schriften des 2. Jahrhunderts im allgemeinen s. die § 29 angeführte Litteratur, insbesondere G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. 8°; und Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Litt. Teil V Erlangen u. Leipzig 1893. S. 3—57 Vgl. auch Fr. Leitner, Die prophetische Inspiration. Freiburg i. Br. 1896. (Biblische Studien I, 4—5.) S. 114—132.

2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192/193. — Besonders zu bedauern ist der Untergang einer Schrift gegen den Montanismus, aus welcher Eusebius (l. c. 5, 16—17) umfangreiche Mitteilungen macht, ohne jedoch den Verfasser zu nennen. Diese Schrift umfafste drei Bücher und bot aufser einer Bekämpfung der montanistischen Lehre auch eine eingehende Darstellung der Geschichte der montanistischen Propheten. Die Entstehungszeit ergiebt sich aus den Exzerpten bei Eusebius mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Der Verfasser selbst bemerkt gelegentlich, er schreibe zu einer Zeit, zu welcher das Reich sowohl wie die Kirche schon mehr als 13 Jahre lang sich eines ungetrübten Friedens erfreut hatte und zu welcher Maximilla, die montanistische Prophetin, schon 13 oder 14 Jahre lang zu den Toten zählte (Eus. l. c. 5, 16, 19. 17, 4). Jene lange Friedens-

[1] „Ungefähr gleichzeitig", sagt Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. V, 55). Harnack widerspricht sich selbst, indem er Apollinaris als den ältesten litterarischen Gegner der Montanisten bezeichnet (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 364, Anm. 1) und gleich darauf die Schrift des Miltiades gegen die Montanisten erheblich früher ansetzt als das Sendschreiben des Apollinaris (II, 1, 380).

periode kann nur die Zeit des Kaisers Commodus, etwa mit Einschlufs der letzten Jahre seines Vorgängers Mark Aurel, sein; gleich nach des Commodus Tode am 31. Dezember 192 begannen die Kämpfe der Kronprätendenten. Die Schrift mufs deshalb spätestens zu Beginn des Jahres 193 verfafst und Maximilla mufs 179 gestorben sein. Der Verfasser war ein kleinasiatischer Geistlicher, Bischof oder Priester; er ist einmal persönlich zu Ancyra in Galatien mit Erfolg gegen den Montanismus in die Schranken getreten (Eus. l. c. 5, 16, 4), und er bezeichnet einen Presbyter Zotikus von Otrous im östlichen Phrygien als seinen „Mitpriester“ (*τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν*, Eus. 5, 16, 5). Seinen Namen aber hat schon Eusebius offenbar nicht mehr gekannt, und es fehlen die Mittel, diese Lücke auszufüllen. Wenn Hieronymus den Ungenannten mit dem Antignostiker Rhodon identifiziert (De vir. ill. c. 37 39), so ist dies nur eine Mutmafsung, welche keinen Wert beanspruchen kann, weil Hieronymus die fragliche Schrift augenscheinlich nur aus Eusebius kennt (vgl. § 35, 4). Rufinus suchte den Verfasser in Apollinaris von Hierapolis (Interpret. Eus. l. c.); „moderne Unachtsamkeit“ [1] wollte denselben gar in dem Montanisten Asterius Urbanus wiederfinden. Gewidmet war die Schrift einem Freunde des Verfassers Namens Avircius Marcellus (Eus. 5, 16, 3), und dieser Avircius Marcellus ist höchstwahrscheinlich jener Abercius von Hieropolis (nicht Hierapolis) unweit Otrous im östlichen Phrygien, dessen Grabschrift wohl auch heute noch als die wichtigste unter allen bisher bekannt gewordenen christlichen Inschriften bezeichnet werden darf [2]

Die von Eusebius mitgeteilten Fragmente der Schrift des Anonymus auch bei Routh, Reliquiae Sacrae (ed. 2.) II, 181—217; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III, 273—277; Migne, PP. Gr. X, 145—156. Vgl. Bonwetsch, Die Gesch. des Montanismus S. 27—29. Zahn, Forschungen u. s. w. V, 13—21. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 240 f.; II, 1, 364—369.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist, wie es scheint, in Hieropolis selbst eine Vita S. Abercii episcopi Hierapolitani (Hieropolitani?) geschrieben worden, welche das, was die Grabschrift des Abercius in Lapidarstil meldet, zu einer weitläufigen Erzählung ausspinnt. Dieselbe ist in verschiedenen Rezensionen überliefert; nach einem cod. Paris. saec XI ist sie gedruckt in den Acta SS. Oct. IX (1858), 493—519, sowie bei Migne, PP. Gr. CXV, 1211—1248. Laut dieser Vita würde auch Abercius unter die Kirchenschriftsteller einzureihen sein, insofern er dem Klerus seiner Gemeinde ein sehr nützliches Buch der Lehre (*βίβλον διδασκαλίας πάνυ ὠφελίμως ἔχουσαν*) hinterlassen haben soll (c. 39 nach der Kapitelabteilung in den Acta SS.). Ältere Gelehrte haben Abercius aufserdem einen Brief an Kaiser Mark Aurel zugeschrieben, vermutlich auf Grund des Umstandes, dafs die Vita einen Abercius betreffenden Brief Mark Aurels mitteilt (c. 23). Die Nachforschungen nach dem Briefe

---

[1] Zahn a. a. O. V, 14 f.

[2] Die Angriffe auf den christlichen Ursprung und Charakter des Epitaphs dürften sich als unberechtigt erweisen bezw. schon erwiesen haben.

des Abercius in den Handschriftenschätzen der Bibliotheken sind jedoch erfolglos geblieben (vgl. Pitra, Analecta sacra II [Paris. 1884], p. 162 sq.), was nicht wunder nehmen darf, weil der Brief Mark Aurels und ebenso des Abercius Buch der Lehre seine Existenz jedenfalls lediglich der Phantasie des Verfassers der Vita verdankt. Ein anderweitiges Zeugnis über diese Schriftstücke giebt es nicht. Die Vita aber trägt handgreiflich den Stempel der Legende. Abercius ist wohl gar nicht Bischof und auch nicht Priester gewesen. Vgl. etwa Zahn a. a. O. S. 57—99: Avercius Marcellus von Hieropolis.

3. Apollonius. — Aufser der Schrift des Ungenannten hat Eusebius namentlich die Schrift eines gewissen Apollonius gegen die Montanisten als Quelle für seine Darstellung der Geschichte der phrygischen Häresie benutzt (Hist. eccl. 5, 18). Diesen zweiten Gewährsmann führt der Kirchenhistoriker als „kirchlichen Schriftsteller" ein (ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς, l. c. 5, 18, 1), ohne näher auf seine Personalien einzugehen. Jedenfalls ist auch des Apollonius Heimat in Kleinasien zu suchen, wenngleich der Verfasser des Praedestinatus, welcher Apollonius zum Bischof von Ephesus macht (1, 26. 27 86), nur sehr wenig Vertrauen verdient. Apollonius selbst gab an, dafs zur Zeit der Abfassung seiner Schrift vierzig Jahre seit dem ersten Auftreten des Montanus verflossen seien (Eus. 5, 18, 12). Nach Zahn und Harnack ist Montanus 157 (156) aufgetreten und hat Apollonius 197 (196) geschrieben[1] Die Schrift setzte sich die Aufgabe, einmal die montanistischen Weissagungen als falsch zu erweisen und sodann auch den Lebenswandel der montanistischen Propheten ans Licht zu stellen (Eus. 5, 18, 1), und diesen letzteren Abschnitten hat Eusebius verschiedene Stellen entnommen, welche schwere Anklagen gegen die Häupter des Montanismus erheben. Laut Hieronymus hat Tertullian im siebenten Buche seines verloren gegangenen Werkes über die Ekstase (περὶ ἐκστάσεως) sich speziell gegen Apollonius gewandt und dessen Anklagen zu entkräften gesucht (Hier. De vir. ill. c. 40. 53).

Die von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke bei Routh, Reliquiae Sacrae (ed. 2.) I, 463—485; Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, 199 sq.; Migne, PP. Gr. V, 1381—1386. Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 29 f. Zahn a. a. O. V, 21—28. Harnack a. a. O. I, 241; II, 1, 370 f.

4. Cajus von Rom. — Dem römischen Montanisten Proklus ist sein Landsmann und Zeitgenosse Cajus mit einer in die Form eines Dialoges gekleideten Streitschrift entgegengetreten, aus welcher Eusebius einige Citate mitteilt (Hist. eccl. 6, 20; vgl. 2, 25, 6—7; 3, 28, 1—2; 3, 31, 4). Eusebius fügt bei, der Dialog sei zu Rom unter Papst Zephyrinus (199—217) geschrieben worden und der

[1] Zahn a. a. O. V, 55 f. Harnack a. a. O. II, 1, 380 f.

Verfasser sei ein kirchlicher und ein sehr gelehrter Mann gewesen (ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, 2, 25, 6; λογιώτατος ἀνήρ, 6, 20, 3). Die erstere Bezeichnung setzt nicht notwendig geistlichen Charakter voraus.

Eine Ergänzung und Erläuterung haben die Mitteilungen Eusebs durch die 1888 von J. Gwynn herausgegebenen Fragmente einer Schrift des hl. Hippolytus erfahren. Die früher verschieden gedeutete Äufserung des Verfassers des Dialoges über eine Apokalypse Cerinths (bei Eus. l. c. 3, 28, 1—2) wird durch jene Fragmente in authentischer Weise dahin erklärt, dafs Cajus in Übereinstimmung mit den sog. Alogern die kanonische Johannesapokalypse für ein Werk des Gnostikers Cerinth ausgab, welches ein tausendjähriges Reich voll fleischlicher Genüsse lehre und damit zu den als kanonisch und apostolisch anerkannten Schriften in Widerspruch trete. Diese Bekämpfung der Apokalypse durch Cajus gab Hippolytus zur Abfassung seiner „Kapitel gegen Cajus" Anlafs, und in den von Gwynn entdeckten Fragmenten dieser Kapitel liegen noch fünf Proben der von Cajus an der Apokalypse geübten Kritik vor.

Auch Dionysius von Alexandrien hat in seiner nicht mehr erhaltenen Schrift über die Verheifsungen (περὶ ἐπαγγελιῶν), nach Ausweis der durch Eusebius geretteten Bruchstücke, auf den Dialog des Cajus Bezug genommen und dessen Behauptungen über die Herkunft der Apokalypse abgewiesen. Die von Dionysius angezogenen früheren Kritiker der Apokalypse (τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν, bei Eus. l. c. 7, 25, 1) sind die Gesinnungsgenossen des Cajus oder auch Cajus allein[1]. Hieronymus hat seine Nachrichten über Cajus (De vir. ill. c. 59) sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt. Photius hingegen bringt auf Grund von Randbemerkungen, welche er in seinem Exemplare der Schrift des hl. Hippolytus über das Wesen des Universums (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας) fand, mehrere über Eusebius hinausgehende Angaben (Bibl. cod. 48), Angaben, welche indessen durchaus unrichtig sind, weil sie samt und sonders auf einer Verwechslung des Antimontanisten Cajus mit Hippolytus bezw. dem Verfasser der Philosophumena beruhen. Cajus, behauptete der Autor jener Randbemerkungen, sei der Verfasser des „Labyrinths", d. i. der Philosophumena und deshalb auch der Verfasser der Schrift über das Wesen des Universums (vgl. Philos. 10, 32). Cajus sei unter Viktor und Zephyrinus Presbyter der römischen Kirche gewesen, sei aber auch zum Heidenbischof, ἐθνῶν ἐπίσκοπον, geweiht worden (wahrscheinlich ein Mifsverständnis der Aussagen des Verfassers der Philosophumena über seine Lebensverhältnisse; eine Ordination zum „Heidenbischof" oder episcopus i. p. i. ist für das 3. Jahrhundert etwas Unerhörtes). Cajus sei endlich auch der Verfasser der Schrift gegen die Häresie

---

[1] Vgl. Zahn, Gesch. des neutestam. Kanons. I, 227 ff.; II, 990.

Artemons (welche sehr wahrscheinlich gleichfalls Hippolytus zuzueignen ist). Diese Angaben haben in den Verhandlungen über den Verfasser der Philosophumena nicht geringe Verwirrung angerichtet. Mit Berufung auf Photius bezw. seinen Gewährsmann wurde das Werk für Cajus in Anspruch genommen. Als unbestreitbares Eigentum verbleibt Cajus nur der Dialog gegen Proklus.

Sammlungen von Cajus-Fragmenten bei Routh, Reliquiae Sacrae (ed. 2.) II, 123-158; Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, 203—208; Migne, PP Gr. X, 25—36. Von den Fragmenten der Kapitel des hl. Hippolytus gegen Cajus, ihren Ausgaben und Bearbeitungen, soll später, bei Hippolytus, die Rede sein. Vgl. über Cajus C. P Caspari, Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel III (Christiania 1875), S. 374 bis 377 Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 985—991. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 601—603. Über die Worte des Cajus an Proklus: „Ich kann die Grabstätten (τὰ τρόπαια) der Apostel (Petrus und Paulus) zeigen" u. s. w., Eus. l. c. 2, 25, 7, handelte Zisterer, Die Apostelgräber nach Gajus: Theol. Quartalschr. Bd. LXXIV (1892). S. 121—132.

Jene kleinasiatische Sekte, welcher Epiphanius den Namen Aloger gab, hatte aus Anlafs des Kampfes gegen den Montanismus die johanneischen Schriften des neutestamentlichen Kanons für Machwerke Cerinths erklärt und hatte diese These auch in exegetisch-kritischen Abhandlungen über das Johannesevangelium und die Johannesapokalypse zu begründen versucht. Die Quellenschriften, welche den Ausführungen des hl. Epiphanius über die Aloger (Haer. 51) zu Grunde liegen, sehr wahrscheinlich verloren gegangene Schriften des hl. Hippolytus, enthielten Exzerpte aus solchen Abhandlungen der Aloger. Die Veröffentlichung dieser vermutlich anonymen Abhandlungen mag in die siebenziger Jahre des 2. Jahrhunderts gefallen sein. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 220 ff.; II, 967 ff. Zahn, Forschungen u. s. w. V, 35 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 243; II, 1, 376 ff.

5. Ein Unbekannter. — In dem Berichte des hl. Epiphanius über die Montanisten (Haer. 48, 1—13) ist eine alte Schrift benutzt, welche gleichfalls die montanistische Prophetie und insbesondere das ekstatische Reden einer scharfen Verurteilung unterzog. Über die Herkunft dieser Schrift beobachtet Epiphanius Schweigen; dieselbe scheint jedoch mit keiner der bisher genannten antimontanistischen Schriften identifiziert werden zu dürfen. Voigt[1] hat sie auf Grund eingehender Untersuchungen als mutmafsliches Eigentum Rhodons, des Antignostikers, bezeichnet. Rolffs[2] hingegen ist zu dem Resultate gelangt, sie sei Hippolytus zuzuweisen, aber von dessen Abhand-

---

[1] Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891. S. 208—233. Ebenhier bespricht Voigt auch die früher geäufserten Vermutungen über den Verfasser der Schrift. Lipsius hatte den Anonymus bei Eus. Hist. eccl. 5, 16—17, Bonwetsch hatte Hippolytus περὶ χαρισμάτων, Hilgenfeld hatte Apollonius in Vorschlag gebracht u. s. w.

[2] Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Leipzig 1895. S. 99 ff. 122 ff.

lung über die Gnadengaben (περὶ χαρισμάτων) zu unterscheiden. Beide Hypothesen unterliegen schweren Bedenken. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daſs die verloren gegangene Abhandlung Hippolyts περὶ χαρισμάτων (oder περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις) wenigstens zum Teil der Bekämpfung des Montanismus gewidmet war. Eine andere Schrift Hippolyts aber, welche ihre Spitze gegen den Montanismus gekehrt hätte, ist nicht bezeugt. Ebensowenig läſst sich ein Beweis dafür erbringen, daſs Rhodon eine gegen den Montanismus gerichtete Schrift veröffentlicht habe. Hieronymus (De vir. ill. c. 37 39), auf welchen Voigt sich beruft, hat, wie schon bemerkt (§ 35, 4), in der Eile Rhodon mit dem Anonymus bei Eus. Hist. eccl. 5, 16—17 verwechselt.

H. G. Voigt, Quae sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus (Pan. haer. XLVIII) a secunda paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis. (Diss. inaug.) Regimonti 1890. 8°. Ders., Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Die Berichte des Epiphanius über die Kataphryger und Quintillianer untersucht. Leipzig 1891. 8°. E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Eine quellenkritische Untersuchung. Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. XII, 4).

§ 38. Schreiben kirchlicher Oberen in Sachen des Montanismus und des Gnostizismus.

(1. Papst Soter. 2. Papst Eleutherus. 3. Papst Viktor I. 4. Papst Zephyrinus. 5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossus. 6. Serapion von Antiochien.)

1. Papst Soter. — Seit Klemens von Rom ist Soter (etwa 166—174) der erste Papst, von welchem wir wissen, daſs er einen Brief geschrieben hat, und zwar wiederum einen Brief an die Gemeinde zu Korinth, wahrscheinlich begleitet von einer Liebesgabe. Dies ersehen wir aus dem bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 23, 10—12; 2, 25, 8) bruchstückweise aufbewahrten Antwortschreiben des Bischofs Dionysius von Korinth. Die Hypothese Harnacks, der Brief Soters sei in dem sog. zweiten Korintherbriefe des hl. Klemens noch erhalten, ist oben bereits (§ 11, 4) gewürdigt worden. Daſs Papst Soter auch ein Buch (librum) gegen die Montanisten verfaſst und Tertullian dieses Buch bekämpft habe, berichtet nur der Verfasser des Praedestinatus (1, 26; cf. 86), und der Verfasser des Praedestinatus ist kein vertrauenerweckender Gewährsmann. Indessen hat Zahn es wahrscheinlich gemacht, daſs diese Angabe doch einen historischen Kern birgt, insofern nämlich, als Soter allerdings in einem Sendschreiben gegen den Montanismus Stellung genommen zu haben scheint. Tertullian erzählt von einem nicht mit Namen bezeichneten römischen Bischofe, derselbe habe die Prophetien des Montanus, der Prisca und der Maximilla anerkannt und infolge dessen den Gemeinden

Asiens und Phrygiens den Frieden angeboten, sei dann aber durch Praxeas, welcher von Asien nach Rom kam, zu einer Änderung seines Urteils bestimmt worden. Praxeas habe die Propheten und ihre Gemeinden beim Papste verleumdet und die Gutachten der Vorgänger des Papstes in Schutz genommen (falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo), und unter dem Eindrucke dieser Vorstellungen habe der Papst die bereits erlassenen Friedensbriefe (litteras pacis) widerrufen und die Absicht, die neue Prophetie gutzuheifsen, fallen gelassen (Tert. Adv Prax. c. 1). Dieser Papst ist nach den scharfsinnigen Darlegungen Zahns wahrscheinlich Viktor I. gewesen, und die „praecessores" dieses Papstes, welche abfällig über den Montanismus geurteilt hatten, müssen Viktors Vorgänger Soter und Eleutherus gewesen sein.

Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. V (1893), 43—54. Über den Praedestinatus und seine Nachricht vgl. auch A. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. (Texte und Untersuchungen u. s. w. XIII, 1). Leipzig 1895. S. 44—49. Unechte epistolae et decreta unter Soters Namen, Pseudo-Isidorische Dekretalen und anderes, bei Mansi, SS. Conc. Coll. t. I. Florentiae 1759. col. 687 ad 692; Migne, PP Gr. V, 1133—1140. Eine deutsche Übersetzung bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste u. s. w. übersetzt. Bd. I. Kempten 1875. S. 247—256. Vgl. noch P Coustant, Epistolae Rom. Pontificum etc. t. I. Paris. 1721. col. 75—86. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 589 f.

2. Papst Eleutherus. — Dafs Eleutherus (etwa 174—189) die neue Prophetie verworfen hat, ist auch aus Eusebius zu ersehen. Irenäus überbrachte 177 oder 178 Papst Eleutherus zwei den Montanismus betreffende Schreiben, das eine von der Gemeinde zu Lyon, das andere von mehreren inzwischen vollendeten Märtyrern zu Lyon, und in derselben Angelegenheit gingen von seiten der Märtyrer sowohl wie von seiten der Gemeinde auch Schreiben an die Brüder in Asien und Phrygien ab (s. Eus. l. c. 5, 3, 4—4, 2; vgl. 5, 1, 2—3). Den Inhalt dieser Briefe hat Eusebius nicht genauer gekennzeichnet. Wenn er aber bemerkt, die Brüder in Gallien hätten in den Briefen nach Kleinasien ein vorsichtiges und durchaus rechtgläubiges Urteil über den Montanismus abgegeben (κρίσιν εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην, 5, 3, 4), und sodann beifügt, um des Friedens der Gemeinden willen (τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν, ibid.) hätten jene Brüder sich auch an Papst Eleutherus gewandt, so kann es kaum zweifelhaft sein, dafs man in Lyon eine sehr entschiedene oder auch schroffe Haltung gegenüber der neuen Prophetie bei Eleutherus voraussetzte und einem milderen Auftreten das Wort reden zu sollen glaubte, wenn man auch die Verwerflichkeit der neuen Prophetie durchaus nicht bestreiten wollte. Vermutlich hatte also Eleutherus vorher schon in einem Sendschreiben nach Kleinasien den Standpunkt Soters vertreten. Von andern Schreiben des Papstes Eleutherus ist nichts bekannt.

Zahn a. a. O. (Abs. 1). Unechte epistolae et decreta des Eleutherus bei Mansi l. c. I, 693—698; Migne l. c. V, 1139—1144; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. I, 257—267. Vgl. Coustant l. c. I, 85—92. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 591 f.

3. Papst Viktor I. — Viktor I. hingegen (189—198/199) mufs eine Reihe von Rundschreiben erlassen haben. Aufser den Briefen in Sachen des Montanismus (Abs. 1) sind mehrere die Osterfeier betreffende Briefe bezeugt. Dieselben einzeln aufzuzählen, wird sich weiter unten noch eine passendere Gelegenheit bieten (§ 43). Die Exkommunikation des Lederhändlers Theodotus und die Verdammung der Lehre, Jesus sei ein blofser Mensch (Hippol. bei Eus. l. c. 5, 28, 6. 9), hat Viktor wohl auch in einem Schreiben promulgiert.

Überdies aber ist Viktor, ein geborener Afrikaner, laut Hieronymus Schriftsteller im engeren Sinne des Wortes und zwar der erste lateinische Kirchenschriftsteller gewesen. Tertullianus presbyter, schreibt Hieronymus in seinem Schriftstellerkataloge, nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur (De vir. ill. c. 53). Er hatte vorher berichtet, Viktor habe super quaestione paschae et alia quaedam opuscula geschrieben (l. c. 34), und er hatte auch bereits in seiner Bearbeitung der Eusebianischen Chronik zu dem Namen Viktor bemerkt: cuius mediocria de religione exstant volumina (Chron. ad a. Abr. 2209). Der Ausdruck „mediocria volumina" könnte auf schlechten Stil oder auf unbedeutenden Inhalt hinweisen wollen, ist aber hier wohl nur Synonymum von „opuscula" und von dem geringfügigen Umfange zu verstehen. Alle diese opuscula sind zu Grunde gegangen. Die Annahme Harnacks, eines derselben sei in der unter den Schriften Cyprians stehenden Predigt gegen das Würfelspiel, Adversus aleatores, wiederzuerkennen, wird sich bei Besprechung der Schriften Cyprians als undurchführbar erweisen.

Es mufs aber schon an dieser Stelle hervorgehoben werden, dafs das Zeugnis des hl. Hieronymus über die schriftstellerische Thätigkeit Viktors an Unklarheit und Zweideutigkeit leidet. In dem Schriftstellerkataloge werden allerdings Viktor und Apollonius, der römische Märtyrer, als lateinische Kirchenschriftsteller vor Tertullian bezeichnet (c. 53). In dem etwa fünf Jahre später geschriebenen Briefe des hl. Hieronymus an den Rhetor Magnus (Ep. 70) aber, welcher gleichsam einen Auszug aus dem Kataloge bildet, wird Tertullian an die Spitze der lateinischen Kirchenschriftsteller gestellt (c. 5), wird ferner Apollonius den griechischen Kirchenschriftstellern zugezählt (c. 4) und wird endlich Viktor mit keiner Silbe erwähnt. Mit den Schriften Viktors mufs es also doch wohl eine eigene Bewandtnis gehabt haben[1] Darauf soll nun kein besonderes Gewicht gelegt

[1] Vgl. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Freib. i. Br. u. Leipz. 1895. S. 53—56. 285—287.

werden, dafs Apollonius, wie später zu zeigen sein wird, überhaupt nicht geschriftstellert hat, weder in lateinischer noch in griechischer Sprache. Die Schrift, welche Apollonius verfafst haben soll, kannte Hieronymus nur aus einer ohnehin nicht ganz durchsichtigen Stelle bei Eusebius (l. c. 5, 21). Über die Schriften Viktors hingegen scheint Hieronymus genauer unterrichtet zu sein. Die Frage indessen dürfte sich von selbst nahelegen, ob die opuscula de quaestione paschae et alia quaedam nicht etwa nur die Encykliken Viktors über die Osterfeier und einige andere Gegenstände sein sollen. Diese Encykliken waren jedenfalls griechisch und lateinisch zugleich abgefafst, und insofern könnte zur Not von lateinischen Schriftstücken die Rede sein. Die Bezeichnung opuscula aber würde auch nicht befremden dürfen; nennt doch Hieronymus in dem Kataloge selbst den Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus an Papst Viktor sozusagen in einem Atemzuge ganz genau und treffend „epistolam synodicam“ und wiederum möglichst unbestimmt und dehnbar „opusculum“ (De vir. ill. c. 45). Auf alle Fälle ist demnach die Prädicierung Viktors als des ersten lateinischen Kirchenschriftstellers von sehr zweifelhaftem Werte.

Die Zeugnisse des Altertums über Viktor und seine Schriften besprechen Coustant l. c. I, 91—108. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel III. (Progr.) S. 413 f. 432—435. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus (Texte und Untersuchungen u. s. w. V, 1). Leipzig 1888. S. 110—122; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 595 f. A. Schöne, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. Berlin 1900. S. 181—201. 279 f. Pseudo-Isidor hat Viktor zwei epistolae unterschoben: Decretales Pseudo-Isidorianae. Rec. Hinschius. Lips. 1863. p. 127—130. Noch zwei andere unechte Briefe bei Mansi l. c. I, 704—706; Migne l. c. V, 1488—1490. Zwei weitere lateinische Fragmente unter Viktors Namen bei J. v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita. Bd. II. Stuttgart 1884. S. 1—2. Eine deutsche Übersetzung der Briefe Viktors bei Wenzlowsky a. a. O. I, 269—288.

4. Papst Zephyrinus. — Die Angabe des hl. Optatus von Mileve, Papst Zephyrinus (199—217) habe in Schriften den katholischen Glauben gegen Ketzer verteidigt (Opt. De schism. Donat. 1, 9), ist anderweitig nicht zu belegen. Auch dürfte es etwas allzu kühn sein, mit Harnack aus Andeutungen bei Tertullian (De virg. vel. c. 2—3) und Hieronymus (De vir. ill. c. 53) den Schluss zu ziehen, unter Zephyrinus hätten römische Kleriker durch ein Schreiben nach Karthago in den dort zwischen Katholiken und Montanisten entbrannten Streit über die Verschleierung der Jungfrauen eingegriffen. Endlich ist das Indulgenzedikt eines römischen Bischofs (pontifex maximus, episcopus episcoporum), gegen welches Tertullian in seiner Schrift De pudicitia zu Felde zieht, nicht Zephyrinus, sondern seinem Nachfolger Kallistus zuzueignen.

Das Papstbuch, Liber pontificalis, legt Zephyrinus zwei Dekrete bei, und Pseudo-Isidor hat ihm zwei Briefe zugeschrieben: Mansi l. c. I, 727 ad 734; Migne l. c. X, 9—18; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. I, 289 bis 305. Vgl. noch das lateinische Fragment unter Zephyrins Namen bei v. Pflugk-Harttung a. a. O. II, 2. Im übrigen s. Coustant l. c. I, 107—112. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 597 Zu den Stellen bei Tertullian und Hieronymus, welche Harnack für die Annahme eines römischen Schreibens in Sachen des Schleierstreites zu Karthago geltend macht, vgl. auch E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes (Texte und Untersuchungen XII, 4). Leipzig 1895. S. 78 bis 80. Das von Tertullian (De pud.) bekämpfte Indulgenzedikt, welches früher allgemein Papst Zephyrinus zugeschrieben zu werden pflegte (so noch Caspari a. a. O. III, 435 f.), wird jetzt, nach dem Vorgang de Rossis, ebenso allgemein für Papst Kallistus in Anspruch genommen. Über die Gründe s. E. Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist (Texte u. Untersuchungen XI, 3). Leipzig 1893. S. 1 ff.

5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossus. — Dem Bischofe Dionysius von Korinth, welcher mit Papst Soter korrespondierte (Abs. 1), also um 170 lebte und schrieb, hat Eusebius in seiner Kirchengeschichte ein längeres Kapitel gewidmet (4, 23; vgl. 4, 21), um so interessanter und wertvoller, als es zugleich die einzige Quelle über Dionysius darstellt, weil Hieronymus (De vir. ill. c. 27) ganz und gar auf Eusebius fuſst.

Dionysius, so hebt Eusebius an, „hat seine gottbegeisterte Thätigkeit nicht bloſs seinen eigenen Untergebenen, sondern auch Auswärtigen in reichem Maſse zugewandt und um alle sich groſse Verdienste erworben durch die Abfassung seiner katholischen Briefe an die Gemeinden“ (*καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς*). Sieben solcher Briefe zählt Eusebius einzeln auf und deutet kurz den Inhalt eines jeden an. Wie es scheint, hat er eine geschlossene Sammlung dieser Briefe in Händen gehabt und in seiner Aufzählung die Reihenfolge dieser Sammlung beibehalten. Zum Schlusse bemerkt er: „Auſser diesen Briefen ist noch ein anderer Brief des Dionysius vorhanden, an eine sehr gläubige Schwester Namens Chrysophora gerichtet, welcher er gleichfalls in angemessener Weise passende geistige Nahrung reichte.“

Dieser achte Brief war ein Privatschreiben und stand vermutlich nicht in der Sammlung der katholischen, d. h. an die gesamte Christenheit oder doch an zerstreute Gemeinden des christlichen Erdkreises gerichteten Briefe. Von sehr verschiedenen Seiten ward Dionysius gebeten, in kirchlichen Streitfragen das Wort zu ergreifen und Belehrung zu erteilen, und seine Antwortschreiben erfreuten sich eines so hohen Ansehens, daſs Häretiker den Text zu fälschen versuchten. In seinem Briefe an Soter bezw. die Gemeinde zu Rom sagt Dionysius selbst: „Auf Bitten von Brüdern habe ich Briefe geschrieben, und die Apostel des Teufels haben diese Briefe mit Unkraut angefüllt,

indem sie einiges hinwegnahmen, anderes hinzusetzten" (Eus. 4, 23, 12). Es sind auch wohl sämtliche Briefe, bald mehr, bald weniger ausschliefslich, der Verteidigung des kirchlichen Glaubens gegenüber häretischen Neuerungen gewidmet gewesen, wenngleich das Referat Eusebs im einzelnen Zweifeln Raum läfst.

Die zwei ersten Briefe der Sammlung wandten sich an griechische Gemeinden. „Der eine ist an die Lacedämonier gerichtet und enthält eine Darlegung des rechten Glaubens und eine Mahnung zum Frieden und zur Einigkeit; der andere, an die Athener, ermuntert zum Glauben und zu einem den Vorschriften des Evangeliums entsprechenden Lebenswandel und führt aus, dafs die Athener ihrer Pflicht sich nicht bewufst, ja beinahe von der rechten Lehre (*τοῦ λόγου*) abgefallen seien" (Eus. 4, 23, 2). Bei diesem zweiten Briefe bleibt Eusebius einen Augenblick stehen, um einige Notizen zur Geschichte der Gemeinde zu Athen auszuheben. Dionysius bezeugte auch, dafs der aus der Apostelgeschichte (17, 34) bekannte Dionysius Areopagita zum ersten Bischof von Athen bestellt worden war. Der dritte Brief war nach Kleinasien und zwar nach Nikomedien gegangen, und in diesem Briefe hatte Dionysius „die Häresie Marcions bekämpft und die Richtschnur der Wahrheit zur Geltung gebracht" (*τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι*, Eus. 4, 23, 4). In einem vierten Briefe, an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta, spendete Dionysius dem eifrigen und erfolgreichen Wirken des Bischofs Philippus von Gortyna Worte der Anerkennung und empfahl zugleich Behutsamkeit vor den Verführungskünsten der Häretiker. Auch unter diesen Häretikern werden zunächst Marcioniten verstanden sein. Philippus von Gortyna hat, wie früher bemerkt (§ 35, 5), selbst eine Streitschrift gegen Marcion verfafst. Die zwei folgenden Briefe erörterten Fragen, welche wohl mit der montanistischen Bewegung in Zusammenhang standen. Ein Brief an die Gemeinde zu Amastris und die übrigen Gemeinden in Pontus handelte nämlich über Ehe und Enthaltsamkeit und stellte die Bitte, alle diejenigen, welche von irgend einem Falle oder Vergehen oder häretischen Irrtum zurückkehrten, freundlich wieder aufzunehmen. Und in einem Briefe an die Gemeinde zu Knossus auf Kreta mahnte Dionysius den dortigen Bischof Pinytus, „in betreff der Enthaltsamkeit keine zu schwere Last als unerläfsliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen" (Eus. 4, 23, 7). Am längsten verweilt Eusebius bei dem siebenten Briefe, an die Gemeinde zu Rom bezw. an Papst Soter, in welchem Dionysius allem Anscheine nach für Liebesgaben gedankt und das Begleitschreiben beantwortet hat. Aus diesem Briefe teilt Eusebius vier Stellen mannigfachen Inhaltes im Wortlaute mit (4, 23, 10—12 und 2, 25, 8), darunter das goldene Zeugnis über den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom (§ 11, 2).

Endlich hatte in die Briefsammlung des hl. Dionysius auch ein Schreiben an Dionysius Aufnahme gefunden. Nach Erwähnung des sechsten Briefes, durch welchen Bischof Pinytus ersucht wurde, in betreff der Enthaltsamkeit keine zu hohen Anforderungen an die Brüder zu stellen, fährt Eusebius fort: „In der Antwort auf diesen Brief spricht Pinytus Dionysius seine Hochachtung und seinen Beifall aus, mahnt ihn dann aber seinerseits, nunmehr auch einmal festere Kost zu reichen und demnächst seine Gemeinde mit einem kräftigeren Schreiben zu nähren, damit sie nicht, wenn sie immer nur milchartige Lehre hören, durch diese Kinder-Pflege unvermerkt erschlaffen. In diesem Briefe spiegelt sich wie in einem sorgfältig ausgeführten Gemälde die Rechtgläubigkeit des Bischofs Pinytus, seine Sorge für das Wohl seiner Untergebenen, seine Gewandtheit in der Rede und seine Einsicht in die göttlichen Dinge“ (Eus. 4, 23, 8). Der Bischof von Knossus scheint also strengeren Anschauungen gehuldigt zu haben als der Bischof von Korinth. Jedenfalls im Hinblick auf diesen Brief hatte Eusebius vorher schon Pinytus unter den Kirchenschriftstellern der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts namhaft gemacht (4, 21), und dank den Anführungen Eusebs hinwiederum hat Pinytus auch einen Platz in dem Kataloge des hl. Hieronymus erhalten (De vir. ill. c. 28).

Routh, Reliquiae Sacrae (ed. alt.) I, 175—201: BB. Dionysius et Pinytus. Möglicherweise sind dem Briefe des hl. Dionysius an die Gemeinde zu Knossus zwei kurze Sätze entnommen, welche in den Sacra Parallela des Damasceners unter dem Namen des hl. Ignatius von Antiochien eingeführt werden, in den Ignatianischen Briefen aber, den echten wie den unechten, nicht vorkommen, bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, S. 28. Diese Sätze nämlich, „Bürde niemand das Joch der Jungfräulichkeit auf“ u. s. w., „Die jungen Leute lafs heiraten“ u. s. w., berühren sich fast überraschend nahe mit dem Regest des genannten Briefes bei Eusebius, laut welchem Pinytus gemahnt wurde, „in betreff der Enthaltsamkeit keine zu schwere Last als unerläfsliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen“. Vgl. über Dionysius Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 235 f. 785; II, 1, 313; über Pinytus Harnack I, 237.

6. Serapion von Antiochien. — Über Serapion von Antiochien sind wir wiederum hauptsächlich durch Eusebius unterrichtet. Serapion war der achte Bischof von Antiochien, bestieg den Bischofsstuhl unter Kaiser Commodus (Eus. Chron. ad a. Abr. 2209; Hist. eccl. 5, 19, 1. 22) und erlebte noch die Christenverfolgung unter Kaiser Septimius Severus (Hist. eccl. 6, 11, 4. 12, 1). de Buck berechnet die Dauer der bischöflichen Wirksamkeit Serapions auf 190 bis 211, Harnack auf 190/191—211/212[1]

[1] de Buck in den Acta SS. Oct. XIII, 248 sqq. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 208 ff.

Eusebius berichtet über das Wirken Serapions nur insoweit, als dasselbe sich auf litterarischem Gebiete bewegte (Hist. eccl. 6, 12). Folgende Schriften von der Hand Serapions seien zu seiner Kenntnis gekommen: ein Brief an einen gewissen Domninus, welcher zur Zeit der Verfolgung vom Christentum zum jüdischen Aberglauben abgefallen war, ein Brief an die kirchlichen Männer Pontius und Karikus, andere Briefe an verschiedene Persönlichkeiten und ein Brief an die Christengemeinde zu Rhossus (in der Nähe von Antiochien) über das Petrusevangelium. Es sei wahrscheinlich, fügt Eusebius bei, dafs Serapion noch mehr Schriften hinterlassen habe. Aus dem Briefe über das Petrusevangelium hebt der Kirchenhistoriker eine längere Stelle aus, welche in den letzten Jahren, nachdem U. Bouriant 1892 ein Fragment des Petrusevangeliums herausgegeben hatte, sehr lebhaft erörtert worden ist. Serapion erklärt die Lektüre der apokryphen Schrift, welche bei doketisch gesinnten Christen zu Antiochien und zu Rhossus sich besonderer Wertschätzung erfreute, verbieten zu müssen, weil ihr Inhalt dem Doketismus Vorschub leiste, ein Urteil, welches durch das neuentdeckte Fragment bestätigt wurde (s. § 31, 5). Der Brief an Pontius und Karikus war nach einer anderweitigen Mitteilung desselben Gewährsmannes (Hist. eccl. 5, 19) der Bekämpfung des Montanismus gewidmet, und als Anhang war demselben das Sendschreiben des Bischofs Apollinaris von Hierapolis gegen den Montanismus beigegeben (vgl. § 21).

Hieronymus (De vir. ill. c. 41) hat seine Nachrichten über Serapion aus Eusebius herübergenommen. Dagegen mufs die Notiz bei Sokrates (Hist. eccl. 3, 7), Serapion sei in seinen Schriften für den Glauben eingetreten, dafs Jesus Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe, auf eine andere, nicht mehr zu identifizierende Quelle zurückgeführt werden. Die sagenhaften Angaben der syrischen Doctrina Addaei über Serapion[1] beweisen nur, dafs Serapions Name wenigstens in der syrischen Kirche noch lange in frischer Erinnerung blieb.

Die Zeugnisse des Altertums sind zusammengestellt bei Routh, Reliquiae Sacrae (ed. alt.) I, 447—462; Migne, PP Gr. V, 1371—1376. Vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus. Leipzig 1878. S. 45 ff. 62. Ders., Gesch. der altchristl. Litt. I, 503 f. 763; II, 1, 208 ff. V de Buck in den Acta SS. Oct. XIII (Paris. 1883), 248—252. Siehe auch die § 31, 5 verzeichnete Litteratur über das Petrusevangelium, insbesondere Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 742 ff.; Ders., Das Evangelium des Petrus. Erlangen u. Leipzig 1893. S. 2 ff. 76 f.

---

[1] The Doctrine of Addai, the apostle. By G. Phillips. London 1876. p. 52 des syrischen Textes, p. 50 der englischen Übersetzung. Diese Doctrina Addaei ist § 32, 11 näher besprochen worden.

Dritter Teil.

Die innerkirchliche Litteratur.

§ 39. Vorbemerkungen.

Eine dritte Gruppe kirchlicher Schriftwerke des 2. Jahrhunderts wird sich im Gegensatze zu der apologetischen und der polemischen oder antihäretischen Litteratur am passendsten als innerkirchliche Litteratur bezeichnen lassen. Die unterscheidende Eigentümlichkeit dieser Litteraturgattung liegt eben darin, dafs sie nicht dem Kampfe mit nichtchristlichen oder nichtkirchlichen Gegensätzen, sondern den eigenen Bedürfnissen der Kirche selbst, seien es nun bleibende, seien es nur vorübergehende Bedürfnisse, entsprungen ist. Dieselbe bildet also ihrer Aufgabe und ihrem Gegenstande nach die Fortsetzung der urkirchlichen Litteratur, welche den Zwecken der Belehrung und Erbauung der Gläubigen dienen wollte, zeigt jedoch, dem Fortschritte der Zeit entsprechend, schon eine reichere Entfaltung und Verzweigung und läfst bis zu einem gewissen Grade bereits die verschiedenen Richtungen erkennen, nach welchen später die positiv-theologische Litteratur der Kirche sich entwickeln sollte. Indessen mufs auf eine nähere Charakteristik dieser innerkirchlichen Litteratur des 2. Jahrhunderts wegen der Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der Quellen verzichtet werden. Es erübrigen von dieser Litteratur, ganz ähnlich wie von der antihäretischen Litteratur, nicht sowohl Schriften als vielmehr nur Schriftentitel, Titel überdies, deren blofse Übersetzung bereits Schwierigkeiten bietet.

Nicht wenige solcher Schriftentitel sind vorhin schon in den Abschnitten über die apologetische und die antihäretische Litteratur namhaft gemacht worden; vor allem wäre zu erinnern an die „katechetischen Schriften“ des Bischofs Theophilus von Antiochien (§ 23, 3) und an des hl. Irenäus „Buch verschiedener Reden“ (§ 36, 3, k). Hier kommen zunächst zwei Werke in Betracht, welche oben aus dem Kreise der urkirchlichen Litteratur ausgeschlossen worden sind (§ 7), der „Hirt“ des Hermas, ein Mahnruf zur Bufse in visionärer Einkleidung, und des Papias von Hierapolis „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“, wohl der erste exegetische oder biblisch-theologische Versuch gröfseren Umfanges von kirchlicher Seite, wenngleich freilich die erhaltenen Trümmer des Werkes nicht ausreichen, einen Einblick in die Anlage des ursprünglichen Baues zu gewähren. An Papias von Hierapolis läfst sich noch ein anderer Kleinasiate, Melito von Sardes, anschliefsen, welcher eine lange Reihe von Schriften hinterlassen, auch als Apologet und als Antihäretiker sich Verdienste erworben, hauptsächlich aber, soweit anders die Titel ein Urteil ge-

statten, mit innerkirchlichen oder positiv-theologischen Fragen und Gegenständen sich befafst hat. Und endlich sind noch die Urkunden aus den Tagen des Osterstreites zu berücksichtigen, durch welchen die junge Kirche zu Ende des 2. Jahrhunderts in so grofse Aufregung versetzt wurde.

Ihrer Unvollständigkeit ist diese Aufzählung sich wohl bewufst. Der innerkirchlichen Litteratur des 2. Jahrhunderts könnten und müfsten auch einige, zum Teil sogar noch genauer bekannte, neutestamentliche Apokryphen zugewiesen werden, insbesondere das Protevangelium Jakobi und die Akten des Apostels Paulus, zugleich vielleicht die ersten Anfänge der historisch-theologischen oder doch der hagiographischen Litteratur. Allein zweckmäfsiger wird es gewesen sein, diese Schriften in Verbindung mit den übrigen Apokryphen vorzuführen. Den gleichen Anspruch, zu der innerkirchlichen Litteratur des 2. Jahrhunderts gerechnet zu werden, dürften die ältesten Märtyrerakten erheben, das Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Ende ihres Bischofs Polykarpus, die Acta SS. Iustini et sociorum, Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices u. s. w. Allein es wird sich mehr empfehlen, an einer späteren Stelle auch die Märtyrerakten als eine besondere Klasse von Litteraturwerken im Zusammenhange zu besprechen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dafs das 2. Jahrhundert auch eine kirchliche Poesie gekannt hat, mag dieselbe sich gleich in sehr bescheidenen Grenzen gehalten haben. Justin der Märtyrer veröffentlichte eine Schrift unter dem Titel „Psalter" (§ 18, 9, g); Irenäus citierte ein polemisches Gedicht auf den Valentinianer Markus (§ 35, 6); weitere Zeugnisse bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 795 ff.; J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. 2. Aufl. Paderborn 1881. S. 21 ff. Preuschen glaubt einen „Hymnus", welchen Grenfell und Hunt in der Amherstschen Papyrussammlung auffanden (Grenfell and Hunt, The Amherst Papyri. Part I. London 1900. p. 23 sqq.), der Form nach ein alphabetisches Akrostichon, dem Inhalte nach mehr Mahnrede als Lobgesang, in das 2. Jahrhundert verweisen zu dürfen; s. E. Preuschen, Ein altchristlicher Hymnus: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft u. s. w. Bd. II (1901). S. 73—80. Nach Harnack wäre dieses Gedicht „ein zur Einprägung bestimmtes Tauflied" aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts; s. Harnack, Zu den Amherst-Papyri (Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1900, S. 984—995) S. 986 f. Vgl. auch K. Krumbacher in der Byzant. Zeitschr. Bd. X (1901). S. 331—333.

§ 40. Papias von Hierapolis.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn.)

1. Lebensverhältnisse. — Eine aufsergewöhnlich heifs umstrittene Persönlichkeit ist Bischof Papias von Hierapolis. Der Streit über seine Lebensverhältnisse, insbesondere seine Beziehungen zum Apostel Johannes, reicht zurück in die Tage Eusebs, und der Streit

über die Fragmente seines Werkes, insbesondere seine Angaben in betreff der Evangelien, wird wohl niemals mehr verstummen. Es empfiehlt sich, von seinen Lebensverhältnissen auszugehen und wenigstens die wichtigsten Zeugnisse des Altertums kurz vorzuführen.

Dafs Papias Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien war, wird von Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2122; Hist. eccl. 3, 36, 2) bezeugt, von Hieronymus (De vir. ill. c. 18) und manchen späteren wiederholt und von niemanden bezweifelt. Irenäus hat Papias nicht als Bischof bezeichnet; er nennt ihn „einen Hörer des Johannes, einen Freund des Polykarpus, einen Mann des grauen Altertums" (Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, Adv. haer. 5, 33, 4), und unter Johannes mufs nach dem Zusammenhange notwendig der Apostel Johannes verstanden sein. Dementsprechend giebt Hieronymus Papias den Ehrentitel Iohannis auditor (De vir. ill. c. 18) oder auditor evangelistae Iohannis (Ep. 75, ad Theodoram, c. 3). Auch Eusebius hatte in seiner Chronik (l. c.) Papias als Hörer (ἀκουστής) des Theologen und Apostels Johannes gelten lassen, behauptete aber in seiner Kirchengeschichte (3, 39), die Angabe des hl. Irenäus könne nicht zutreffen, weil Papias selbst in der Vorrede seines Werkes keineswegs sage, er sei Hörer und Augenzeuge der heiligen Apostel gewesen, vielmehr ausdrücklich berichte, dafs er die Lehren des Glaubens von den Schülern der Apostel (παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων) empfangen habe. Zum Beweise dessen läfst Eusebius die Worte des Papias folgen, und in diesen Worten kommt der Name Johannes zweimal vor, das erste Mal in Verbindung mit andern Apostelnamen, das zweite Mal in Verbindung mit dem Namen Aristion. Eusebius schliefst daraus, es habe in Kleinasien zwei Jünger des Herrn mit Namen Johannes gegeben, den Evangelisten und einen Presbyter. Der letztere, fügt er alsbald bei, möge der Verfasser der Apokalypse sein (welche Eusebius im Widerspruch mit der kirchlichen Überlieferung dem Evangelisten Johannes absprechen will). Der letztere sei aber jedenfalls der Johannes, welchen Papias gehört habe und welchen er im Verlaufe seines Werkes häufig zu Worte kommen lasse.

Diese Ausführung Eusebs unterliegt den gewichtigsten Bedenken. Erstens wiegt die Autorität des hl. Irenäus sehr schwer. Zweitens weifs, abgesehen von Papias, auch nicht ein einziger Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte etwas von einem Presbyter Johannes, welcher von dem Apostel Johannes zu unterscheiden wäre[1]. Drittens ist die

[1] Dionysius von Alexandrien hat einmal auf der Suche nach einem Verfasser der Apokalypse, welche auch er nicht als Werk des Evangelisten anerkennen wollte, die Vermutung ausgesprochen, es möge in Kleinasien, und zwar zu Ephesus, zwei Johannes gegeben haben. Er will aber eben nur eine Vermutung äufsern (οἶμαι); er ist sich wohl bewufst, von aller Tradition verlassen zu sein; er kann nur sagen:

Schlufsfolgerung Eusebs in den Worten des Papias selbst nicht ausreichend begründet. Die Worte lauten: „Kam einmal einer zu mir, der mit den Presbytern (*τοῖς πρεσβυτέροις*) umgegangen war, so frug ich ihn sorgfältig nach den Reden der Presbyter (*τῶν πρεσβυτέρων*): *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.*“ Die Presbyter sind augenscheinlich die Apostel, und Eusebius selbst kann nicht umhin, dieser Auffassung beizupflichten, indem er bemerkt, Papias bekenne die Reden der Apostel (*τοὺς τῶν ἀποστόλων λόγους*) von denjenigen, welche mit denselben umgegangen waren, empfangen zu haben (3, 39, 7). Folglich ist „der Presbyter Johannes“ der Apostel Johannes, und im Unterschiede von ihm wird Aristion nicht Presbyter, sondern nur Jünger des Herrn genannt, weil er eben kein Apostel ist. Auffällig ist nur, dafs der Presbyter Johannes zweimal erwähnt wird. Haufsleiter[1] machte den Vorschlag, die Worte *ἢ τί Ἰωάννης* als eine spätere Glosse zu tilgen. Indessen läfst sich, unter Voraussetzung einer gewissen Nachlässigkeit des Ausdrucks, die Wiederholung des Namens Johannes auch aus den besondern persönlichen Beziehungen des Berichterstatters zu diesem Apostel erklären. Sehr wahrscheinlich will Papias selbst durch das Präsens *λέγουσιν*, im Gegensatze zu dem vorher gebrauchten Aorist *εἶπεν*, andeuten, dafs Aristion und der Presbyter Johannes sich damals, als er seine Nachforschungen anstellte, noch unter den Lebenden befanden, während die andern Presbyter bereits heimgegangen waren. Dazu pafst vortrefflich die Mitteilung Eusebs, dafs Papias gerade Aristion und den Presbyter Johannes häufig als Gewährsmänner eingeführt habe.

Aber mehr noch! Eusebius gründet seinen Widerspruch gegen Irenäus auf den angeführten Satz der Vorrede des Werkes des Papias, läfst aber einen andern wenige Zeilen vorher in derselben Vorrede stehenden Satz bei seiner Auslegung des späteren Satzes völlig aufser

---

„Es heifst (*φασίν*), in Ephesus seien zwei Grabmäler gewesen, welche beide Johannesgrabmal hiefsen“ (Dion. Alex. bei Eus. Hist. eccl. 7, 25, 16). Eusebius unterläfst es nicht, diese Worte des hl. Dionysius als Stütze für seine Schlufsfolgerung zu verwerten (l. c. 3, 39, 6). Es liegt aber auf der Hand, dafs der Hinweis auf zwei Johannesgrabmäler nichtssagend ist. Ohne Zweifel hat es in Ephesus viele Johannes gegeben und auch viele Johannesgrabmäler.

[1] Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik: Theol. Litteraturblatt, Jahrg. 1896, Sp. 465—468. Trotz der scharfsinnigen Begründung trage ich Bedenken, der Vermutung Haufsleiters mich anzuschliefsen, weil die Glosse schon in voreusebianischer Zeit in den Text des Werkes des Papias eingedrungen sein müfste. Auch Zahn erklärte Haufsleiters Emendation des Textes für gewagt und für entbehrlich; s. Zahn, Forschungen u. s. w. VI (1900), 145 ff.; vgl. Zahn in der Neuen kirchl. Zeitschrift XII (1901), 208 f.

acht. Papias hatte schon ausdrücklich bemerkt, daſs er mit einzelnen Presbytern oder Aposteln auch persönliche Fühlung besessen, persönlichen Umgang gepflogen: *ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα.* Papias ist auf zwiefachem Wege zur Kenntnis der Überlieferungen der Presbyter gelangt: manches hat er aus dem Munde der Presbyter selbst gehört, anderes hat er durch Erkundigungen bei Schülern der Presbyter in Erfahrung gebracht.

Die Einrede Eusebs gegen das Zeugnis des hl. Irenäus dürfte sich demnach als völlig verfehlt erweisen. Der Bibelkritiker hat dem Historiker das Auge getrübt. Eusebius hat mit Freuden nach einem Strohmanne gegriffen, welcher sich als den Verfasser der Apokalypse ausgeben lieſs. Umsonst betont Harnack[1], Eusebius habe seine Quellen gründlich gelesen. Im vorliegenden Falle hat er seine Quelle wörtlich angeführt und damit dem Leser selbst ein Urteil ermöglicht. Zu bedauern bleibt, daſs Hieronymus auf eine Nachprüfung verzichtet und die Sage von den zwei Johannes auch in die abendländische Litteratur verpflanzt hat (apparet in ipso catalogo nominum, alium esse Ioannem qui inter apostolos ponitur et alium seniorem Ioannem quem post Aristionem enumerat, sc. Papias, De vir. ill. c. 18). Mehr noch zu bedauern ist, daſs namentlich in Schriften, welche sich mit der Einleitung in das Neue Testament befassen, der Presbyter Johannes auch heute noch sein Spiel treibt. Und welches Spiel! Im Tone des Historikers weiſs Harnack[2] zu erzählen: nicht der Zebedäide Johannes, sondern „der Presbyter Johannes hat gegen Ende der Regierung Domitians die Apokalypse herausgegeben und in dem Menschenalter zwischen c. 80 und c. 110 das Evangelium und die Briefe geschrieben“, „er hat auch die griechischen Übersetzungen eines hebräischen Evangeliums des Matthäus in den Kreis seiner Anordnungen hineingezogen“, er hat auch „an dem Markusevangelium eine superiore, wohlwollende und sicher klingende Kritik geübt“ Dieser Presbyter Johannes hat gar nicht existiert.

Das sog. Chronicon paschale läſst Papias zu Pergamum den Märtyrertod erleiden, und zwar um dieselbe Zeit, um welche Polykarpus zu Smyrna starb[3]. Diese Nachricht ist jedoch ohne Zweifel aus einer Namensverwechslung geflossen und auf Eus. Hist. eccl. 4, 15, 48 zurückzuführen. Dem Namen *Πάπυλος* bei Eusebius ist durch den Chronisten oder einen Abschreiber irrtümlich der Name *Παπίας* oder *Παππίας* substituiert worden. Von gröſserem Gewichte ist es, daſs auch Photius Papias einen Märtyrer nennt (*μάρτυρα*, Bibl. cod. 232). Gleichwohl bleibt die Berechtigung dieses Titels bei dem Schweigen der Alten sehr zweifelhaft.

---

[1] Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 657. [2] A. a. O. II, 1, 679. 693. 698.
[3] Chron. pasch. ed. Dindorf. p. 481; Migne, PP. Gr. XCII, 628.

Sichere Anhaltspunkte zu einer näheren Umgrenzung der Lebenszeit des alten Bischofs liegen nicht vor. Da er den Apostel Johannes gehört und andere unmittelbare Jünger des Herrn gekannt hat, so wird seine Geburt noch ziemlich tief in das 1. Jahrhundert hinein zu verlegen sein.

Erörterungen über die Lebensverhältnisse des Papias enthalten die Schriften und Abhandlungen über die Fragmente seines Werkes; vgl. Abs. 2. Über das im Text besprochene Fragment aus der Vorrede des Werkes (Eus. Hist. eccl. 3, 39, 3—4) im besondern handeln unter andern W Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius, Kirchengesch. 3, 39, 3—4, eingehend exegetisch untersucht. Giefsen 1874. 8°. C. L. Leimbach, Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eus. Hist. eccl. 3, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach. Gotha 1875. 8°. W Weiffenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. III (1877). S. 323—379. 406—468. H. Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragments: ebd. Bd. V (1879). S. 365—384. 537 bis 576. H. Holtzmann, Papias und Johannes: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXIII (1880). S. 64—77 E. A. Abbott, The „Elders“ of Papias: The Expositor, 1895, May, p. 333—346. H. Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes. Paderborn 1896. S. 27—51: Das Papiasfragment (Eus. Hist. eccl. 3, 39) über den Presbyter Johannes.

Aristion der Jünger des Herrn ist nur aus Papias bezw. Eusebius bekannt. Papias selbst erklärt, dafs er auch nach dem, was Aristion sage, Umfrage hielt, und Eusebius bezeugt, dafs Papias zu wiederholten Malen über Erzählungen und Überlieferungen Aristions berichtete (Eus. Hist. eccl. 3, 39, 4. 7. 14). Nicht unwahrscheinlich ist es, dafs Aristion zu den Presbytern gehört, von welchen Irenäus Aussprüche mitteilt (s. § 13, 3). Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 64; Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. VI (1900), 217 ff. Erst in den letzten Jahren ist Aristion häufiger genannt worden. Aus armenischen Quellen meinte man nachweisen zu können, dafs die letzten zwölf Verse des Markusevangeliums von Aristion herrühren. So zuerst F. C. Conybeare, Aristion, the author of the last twelve verses of Mark: The Expositor, 1893, Oct., p. 241—254; cf. ibid. 1895, Dec., p. 401—421. Harnack versichert gleichfalls mit Bestimmtheit: „In dem εὐαγγέλιον τετράμορφον steckt, wenn auch in bescheidenen Grenzen, der Presbyter Aristion ebenso wie sein gröfserer Genosse, der Presbyter Johannes“ (a. a. O. II, 1, 698). Und auch Zahn will wenigstens die Verse Mark. 16, 14—18 auf Aristion zurückgeführt wissen (a. a. O. VI, 219 f.). Die sonstige Litteratur über Aristion und den Schlufs des Markusevangeliums braucht hier nicht registriert zu werden. Von einer schriftstellerischen Thätigkeit Aristions darf, mit Rücksicht auf das Schweigen des Altertums, nicht die Rede sein. An den letzten Versen des Markusevangeliums würde Aristion jedenfalls nur durch eine mündliche Erzählung beteiligt sein können.

2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn. — Papias ist Verfasser eines fünf Bücher umfassenden Werkes unter dem Titel „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ Irenäus spricht nur von fünf Büchern des Papias (πέντε βιβλία, Adv. haer. 5, 33, 4). Eusebius teilt auch die Aufschrift mit: λογίων κυριακῶν

ἐξηγήσεις (Hist. eccl. 3, 39, 1); Hieronymus übersetzt: explanatio sermonum Domini (De vir. ill. c. 18). Als gleichbedeutend mit dem Worte ἐξηγήσεις gebrauchte Papias selbst zu Eingang seines Werkes das Wort ἑρμηνεῖαι (s. Eus. l. c. 3, 39, 3). Heute liegen nur noch einige wenige Bruchstücke des Werkes in Form von Citaten oder Referaten vor. Irenäus hat eine bezw. zwei Stellen über das tausendjährige Reich Christi auf Erden angeführt (l. c. 5, 33, 3—4), hat aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei andern Anlässen stillschweigend aus Papias geschöpft[1] Vielleicht hat auch Hippolytus ohne Angabe seiner Quelle des Papias Werk benutzt[2] Eusebius hat das 39. Kapitel des dritten Buches der Kirchengeschichte Papias und seinem Werke gewidmet und Notizen mannigfachen Inhalts, insbesondere auch Bemerkungen über die zwei ersten Evangelien ausgehoben. Hieronymus (l. c.) giebt eine Auswahl aus den Mitteilungen Eusebs und läſst deutlich durchblicken, daſs er des Papias Werk selbst nicht gekannt hat. Ein paar kleine Citate oder Referate in der verloren gegangenen Kirchengeschichte des Philippus Sidetes sind durch die Vermittlung eines späteren Exzerpisten erhalten geblieben. Jüngere oder zweifelhafte Spuren des Werkes dürfen hier übergangen werden. Erwähnt sei indessen, daſs in einem 1341 verfaſsten Kataloge der Bibliothek des Cistercienserklosters Stams im Oberinnthale der Vermerk vorkommt: Papias cum sermonibus diversis. Bickell[3], welcher den Katalog veröffentlichte, zweifelte nicht daran, daſs unter „Papias" eine lateinische Übersetzung der Erklärungen von Aussprüchen des Herrn zu verstehen sei. Die fragliche Handschrift ist, wie es scheint, zu Grunde gegangen. Im Übrigen ist von einer lateinischen Übersetzung des Werkes des Papias nichts bekannt, abgesehen etwa davon, daſs Hieronymus sich veranlaſst sah, dem Gerüchte entgegenzutreten, er habe sanctorum Papiae et Polycarpi volumina übersetzt (Ep. 71, ad Lucin., c. 5).

Immerhin dankenswerten Aufschluſs über die Bedeutung des Titels und den Gegenstand des Werkes bieten die von Eusebius (l. c. 3, 39, 3—4) aufbewahrten Sätze der Vorrede. „Ich werde aber keinen Anstand nehmen," schrieb Papias, „dir[4] auch alles das, was ich einst von den Presbytern gut gelernt und fest dem Gedächtnisse eingeprägt habe, mit den Erklärungen zusammenzustellen (συντάξαι oder συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις), indem ich die Wahrheit desselben verbürge. Denn ich habe mich nicht, wie die meisten thun, an die-

[1] Siehe oben § 13, 3, S. 156. Vgl. Zahn, Forschungen u. s. w. VI (1900), 88 ff.
[2] Vgl. Zahn a. a. O. VI, 128, Anm. 2.
[3] Eine Papiashandschrift in Tirol: Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. III (1879). S. 799—803.
[4] Dem Wörtchen σοι ist zu entnehmen, daſs das Werk einem einzelnen gewidmet war.

jenigen gehalten, welche viele Worte machen, sondern an diejenigen, welche die Wahrheit lehren, auch nicht an diejenigen, welche fremdartige Gebote, sondern an diejenigen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und der Wahrheit selbst entquillenden Gebote vortragen. Kam aber einmal einer zu mir, der mit den Presbytern umgegangen war, so frug ich ihn sorgfältig nach den Reden der Presbyter ... Denn ich glaubte nicht, dafs das aus Büchern zu Erlernende (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) mir so nutzbringend sein würde wie das der lebenden und bleibenden Stimme zu Entnehmende (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης)." Aus diesen Sätzen erhellt[1], dafs die Aussprüche des Herrn, welche Papias zu erklären unternahm, nicht blofs den schriftlich vorliegenden Evangelien, sondern auch der mündlichen Überlieferung entnommen waren. Es ist also nicht ein Kommentar zu den Evangelien, was ihm vorschwebt[2]. Wohl aber sind es die Evangelien, welche ihm in erster Linie den zu behandelnden Stoff liefern. Er trägt kein Bedenken, auch (καί) das, was ihm auf dem Wege mündlicher Überlieferung zugeflossen ist, seinem Werke einzuverleiben, weil er überzeugt ist, dafs auch dieses Material als probehaltig, echt und zuverlässig, gelten darf. Die grofse Masse der Aussprüche aber hat er aus den evangelischen Darstellungen geschöpft, und die Reinheit und Lauterkeit dieser Hauptquelle brauchte kaum näher beleuchtet zu werden. Ohne Zweifel handelte Papias selbst vor der angeführten Stelle von den Evangelien als dem nächstliegenden Fundorte von Aussprüchen des Herrn, und aus diesem Zusammenhange mögen die Angaben über die zwei ersten Evangelien stammen, welche Eusebius seinem Berichte einflocht. Dieselben sind auch für die in Rede stehende Frage insofern von Bedeutung, als sie zeigen, dafs Papias die Evangelien bezw. ihren Inhalt schlechtweg τὰ λόγια (τὰ κυριακά) genannt hat. Die Lehrvorträge des hl. Petrus, auf welchen das Markusevangelium beruht, betrafen die κυριακοὶ λόγοι (Eus. l. c. 3, 39, 15), und Matthäus brachte in hebräischer Sprache τὰ λόγια zur Darstellung (ibid. 3, 39, 16). In ähnlicher Weise hat Papias sein eigenes Werk a potiori betitelt. Auch in diesem Werke war nicht blofs von Reden, sondern auch von Thaten des Herrn die Rede. Es ist als selbstverständlich vorauszusetzen, dafs Papias die geschichtliche

---

[1] Vgl. namentlich Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 2, 849 ff.

[2] Noch viel weniger natürlich ein Kommentar zum Matthäusevangelium im besondern oder zu einem angeblichen Urmatthäus. Schon deshalb entbehrt die Vermutung Nestles, die Fünfteilung des Werkes des Papias stehe in Zusammenhang mit einer vermeintlichen „Fünfteilung der Herrnreden" im Matthäusevangelium, aller und jeder Wahrscheinlichkeit; s. E. Nestle, Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. u. s. w. Bd. I (1900). S. 252—254. Aber beachtenswert bleibt die Fünfzahl der Bücher doch. Auch Hegesippus und Irenäus haben gerade fünf Bücher geschrieben.

Umrahmung, in welcher die Aussprüche des Herrn überliefert waren, nicht unberücksichtigt liefs, und auch die noch erhaltenen Fragmente bezeugen schon zur Genüge, dafs er als Belege und Illustrationen zu Worten Jesu Thatsachen der apostolischen Zeit heranzog [1].

Einen brauchbaren Wink in betreff der Abfassungszeit des Werkes enthält eines der Citate bei Philippus Sidetes [2], laut welchem Papias berichtete, die oder einige der durch Christus von den Toten Auferweckten hätten bis in die Zeit Hadrians hinein gelebt (*ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων*), eine Überlieferung, für welche übrigens auch der Apologet Quadratus einsteht (bei Eus. l. c. 4, 3, 2). Das Werk ist also jedenfalls nicht vor den Jahren 117—138 veröffentlicht worden. Es liegt jedoch kein Anlafs vor, die Veröffentlichung erst nach 138 anzusetzen, um so weniger, als es sehr zweifelhaft ist, ob der Ausdruck *ἕως Ἀδριανοῦ* auf Papias selbst zurückgeht oder nur Philippus bezw. dem Exzerpisten der Kirchengeschichte des Philippus angehört. Mit Rücksicht darauf, dafs Papias „Hörer des Johannes" war, empfiehlt es sich sehr, innerhalb der Zeit Hadrians stehen zu bleiben [3].

Auf Eusebius hat das Werk des Papias einen recht ungünstigen Eindruck gemacht. Dasselbe enthalte manches, was mehr dem Gebiete der Fabel angehöre (*μυθικώτερα*), und lehre insbesondere auch, aus Mangel an Verständnis für die figürliche Ausdrucksweise der apostolischen Darstellungen, ein mit der Auferstehung der Gerechten anhebendes tausendjähriges Reich Christi auf Erden [4]. Der Verfasser sei augenscheinlich ein sehr geistesbeschränkter Mann gewesen (*σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν φαίνεται* (Eus. l. c. 3, 39, 11—13) [5]. Es fehlen die Mittel, dieses Urteil zu prüfen. Jedenfalls aber hat Eusebius bei Papias einen strengeren Mafsstab angelegt als bei manchen andern Schriftstellern der kirchlichen Vorzeit.

Unter den Fragmenten des Werkes haben insbesondere die von Eusebius (l. c. 3, 39, 14—16) mitgeteilten Äufserungen über die

---

[1] Die in den Fragmenten erwähnten Thatsachen sind zusammengestellt bei Zahn a. a. O. I, 2, 854 f.

[2] Diese Citate sind zuerst herausgegeben worden durch de Boor in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. V, 2 (1888), S. 165 ff.

[3] Wenn Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 656) das Werk auf 140(145)—160 datiert, so geht er von der Voraussetzung aus, dafs Papias nicht den Apostel, sondern den angeblichen Presbyter Johannes hörte. Ein triftiger Grund für die Datierung läfst sich freilich auch unter dieser Voraussetzung nicht beibringen. Zahn, welcher an der Richtigkeit der Angabe des hl. Irenäus festhält, läfst das Werk etwa 125—130 entstanden sein (Forschungen u. s. w. VI, 112).

[4] Über diesen Chiliasmus des Papias vgl. L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freib. i. Br. 1896. S. 90 ff.

[5] Ein entgegenstehendes Urteil an anderer Stelle (Eus. l. c. 3, 36, 2), nach welchem Papias ein in allen Dingen überaus gelehrter und der Heiligen Schrift kundiger Mann gewesen wäre (*ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων*), ist längst als unechter Einschub erkannt worden.

zwei ersten Evangelien grofse Berühmtheit erlangt. Es sind eben die ältesten und wichtigsten Nachrichten, welche wir über diese Evangelien besitzen. Das erste Fragment lautet: „Auch dies sagte der Presbyter: Markus ist Dolmetscher des Petrus geworden und hat das, was von Christus, sei es geredet, sei es gethan worden war, soweit er sich desselben erinnerte, genau aufgezeichnet, jedoch nicht der Ordnung nach.“ Soweit reicht das Wort des Presbyters, d. i. jedenfalls des Presbyters oder Apostels Johannes. Papias seinerseits schliefst folgende Erläuterung an: „Er (Markus) hatte nämlich den Herrn weder gehört noch begleitet, später aber hat er, wie ich schon sagte [1], den Petrus begleitet, welcher seine Lehrvorträge nach dem Bedürfnisse einrichtete, nicht aber so, dafs er eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn gab (*ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων*). Markus hat deshalb durchaus nicht gefehlt, wenn er so einiges aufzeichnete, wie er sich desselben erinnerte. Denn für eines hat er Sorge getragen: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder sich dabei einer Lüge schuldig zu machen.“ Das Wort des Presbyters sowohl wie die Erläuterung des Papias sind allem Anscheine nach gegen abfällige Beurteilungen des Markusevangeliums gerichtet. Dafs beide von dem kanonischen Markusevangelium reden, sollte schon deshalb nicht mehr bezweifelt werden, weil Eusebius es ausdrücklich bezeugt. Auch der Sinn des Ausdrucks „Dolmetscher des Petrus“, *ἑρμηνευτὴς Πέτρου*, kann nicht fraglich sein. Dolmetscher des Petrus ist Markus eben dadurch geworden, dafs er die Lehrvorträge des Petrus weiteren Kreisen zugänglich machte, also in und mit der Abfassung seines Evangeliums.

Über die schriftstellerische Thätigkeit des hl. Matthäus bemerkte Papias: „Matthäus allerdings hat in hebräischer Sprache die Aussprüche zusammengestellt, es übersetzte dieselben aber ein jeder, so gut er dazu im stande war (*Ματθαῖος μὲν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*)“ Dafs von dem kanonischen Matthäusevangelium die Rede sei, hat man im Anschlufs an Eusebius ganz allgemein als selbstverständlich betrachtet, bis Schleiermacher (1832) den Finger auf das Wort *λόγια* legte, welches eine von dem Evangelium inhaltlich ganz verschiedene Schrift bezeichnen müsse. Seitdem geht die Spruchsammlung des Matthäus um oder gar eine Schrift des Matthäus unter dem Titel *λόγια*, eine angebliche Quelle der kanonischen Evangelien. Aber die Bedeutung der kurzen Ausdrucksweise war ja durch den Zusammenhang gegen jedes Mifsverständnis sicher gestellt. Wenn der Presbyter sagte, Markus habe *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* aufgezeichnet,

[1] Die frühere Stelle des Werkes, auf welche Papias mit *ὡς ἔφην* zurückverweist, hat Eusebius nicht mitgeteilt.

so sagte Papias, Markus habe einiges aus den Lehrvorträgen des Petrus über die *κυριακοὶ λόγοι* aufgezeichnet. Die Übersetzungen, deren Papias gedenkt, sind nicht schriftliche Übersetzungen des Evangeliums, sondern mündliche Übersetzungen der in dem Evangelium enthaltenen Aussprüche. Diese Auffassung wird durch das Wort *ἕκαστος* gebieterisch gefordert. Es handelt sich um Christen, welche des Griechischen und des Hebräischen (Aramäischen) einigermafsen kundig waren und nun in gottesdienstlichen Versammlungen griechisch redender oder sprachlich gemischter Gemeinden Perikopen des hebräischen Matthäusevangeliums, so gut es gehen wollte, in das Griechische übertrugen. So war es früher in Kleinasien gehalten worden (*ἡρμήνευσε*). Zur Zeit, da Papias schrieb, lag das hebräische Buch selbst in griechischer Übersetzung vor.

Die Überbleibsel des Werkes des Papias und die Zeugnisse späterer Kirchenschriftsteller über ihn sind zusammengestellt bei M. I. Routh, Reliquiae Sacrae. Ed. alt. vol. I. Oxonii 1846. p. 3—44; Migne, PP. Gr. V, 1255—1262; A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XVIII (1875). S. 231—270; de Gebhardt et Harnack, Barnabae epist. (Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I. partis 2. ed 2.) Lipsiae 1878. p. 87—104; Funk, Patr. apostol. ed. alt. vol. I. Tub. 1901. p. 346—375; Preuschen, Antilegomena. Giefsen 1901. S. 54—63. 145—152. Die fünf Stücke unter des Papias Namen bei Pitra, Analecta sacra. t. II. Paris. 1884. p. 155—161 (drei armenische, ein lateinisches und ein griechisches Stück) boten kaum etwas Neues; die drei ersten Stücke, ex Papia et Hippolyto, sind aus Hippolytus, De Antichristo c. 4, c. 46 sq., c. 59 sq. Weit wichtiger waren die kleinen Bruchstücke bei C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. Bd. V, Heft 2 (1888). S. 165—184.

Über diese Fragmente handeln unter andern Fr. Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien: Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1832, S. 735—768; wieder abgedruckt in Schleiermachers Sämtlichen Werken, Berlin 1835 ff., Abt. I. Bd. 2. S. 361—392. Th. Zahn, Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugnis über die Evangelien: Theol. Studien u. Kritiken. Bd. XXXIX (1866). S. 649—696. Ders., Gesch. des neutestamentl. Kanons. I, 2 (1889), 849—903; II, 2 (1892), 790—797 Ders., Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 109—157 Zahn ist jedenfalls der zuverlässigste Führer in dem Labyrinth von Streitfragen. G. E. Steitz, Des Papias von Hierapolis „Auslegung der Reden des Herrn“: Theol. Studien u. Kritiken. Bd. XLI (1868). S. 63—95. F. Fr. Zyro, Neue Beleuchtung der Papiasstelle in der Kirchengeschichte des Eusebius 3, 39. Darmstadt 1869 8°. J. G. D. Martens, Papias als Exegeet van Logia des Heeren. Amsterdam 1875. 8° W. Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt. Berlin 1878. 8°. A. Jacobsen, Die Evangelienkritik und die Papiasfragmente über Markus und Matthäus: Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XI (1885). S. 167 bis 173. R. A. Lipsius, Auch ein Votum zu den Papiasfragmenten über Matthäus und Markus: ebd. S. 174—176. A. Hilgenfeld, Papias von

Hierapolis und die neueste Evangelienforschung: Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXIX (1886). S. 257—291. Ders., Die synoptische Zweiquellen-Theorie und Papias von Hierapolis: ebd. Bd. XLIV (1901). S. 151—156. (?) Oracles ascribed to Matthew by Papias of Hierapolis: a contribution to the criticism of the New Testament. London 1894. 8°. E. H. Hall, Papias and his contemporaries: a study of religious thought in the second century. Boston and New York 1899. 12°.

Andere Abhandlungen sind schon Abs. 1 angeführt worden. Weitere Litteraturangaben bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 19—21.

§ 41. Melito von Sardes.

(1. Die Nachrichten über sein Leben. 2. Die Zeugnisse über seine Schriften. 3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. 4. Litteratur.)

1. Die Nachrichten über sein Leben. — Reicher und mannigfaltiger war der schriftstellerische Nachlafs eines andern Kleinasiaten, des Bischofs Melito von Sardes, einer der ehrwürdigsten Gestalten der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Polykrates von Ephesus führt in seinem Briefe an Papst Viktor (189—198/199) Melito unter den bereits entschlafenen grofsen Lichtern (*μεγάλα στοιχεῖα*)[1] der kleinasiatischen Kirche auf und nennt ihn bei dieser Gelegenheit „den Eunuchen (*τὸν εὐνοῦχον*, d. i. den Ehelosen), welcher in seinem ganzen Wandel voll des Heiligen Geistes war und nun in Sardes liegt in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, bei welcher er von den Toten auferstehen wird" (bei Eus. Hist. eccl. 5, 24, 2. 5). Tertullian hat als Montanist das „feine und rhetorische Talent" Melitos (elegans et declamatorium ingenium) bespöttelt, während sehr viele Katholiken in Melito einen Propheten verehrten (Hier. De vir. ill. c. 4). Der Verfasser des „kleinen Labyrinths", Hippolytus, darf fragen: „Wer fürwahr kennt nicht die Schriften des Irenäus, des Melito und der übrigen, welche Christum als Gott und Mensch verkündigen?" (Eus. Hist. eccl. 5, 28, 5.)

Über dem Lebensgange Melitos ruht dichtes Dunkel. Nur aus der Kirchengeschichte Eusebs lassen sich einige Lichtstrahlen gewinnen. Melito war Bischof von Sardes in Lydien (4, 13, 8. 26, 1), lenkte schon unter Antoninus Pius (138—161) die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich (*γνωριζόμενος*, 4, 13, 8) und stand unter Mark Aurel (161—180) auf der Höhe seines Ruhmes (*ἤκμαζεν*, 4, 21. 26, 1). In einem von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke (4, 26, 14) berichtet Melito selbst, dafs er eine Reise nach Palästina unternommen

[1] Nach H. Diels (Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. Leipzig 1899. S. 53 f.) wäre *στοιχεῖα* soviel als Astralgeister. Das Wort ist vielmehr in der herkömmlichen Weise „Lichter" oder „Sterne" zu übersetzen, d. h. besonders hervorragende Persönlichkeiten. Vgl. A. Deifsmann in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1901, Sp. 2 f.

hat. Zur Zeit, da Polykrates an Viktor schrieb, weilte Melito, wie gesagt, nicht mehr unter den Lebenden; die Abfassung dieses Schreibens wird meist um 195, richtiger vielleicht von Harnack um 190 angesetzt [1].

2. Die Zeugnisse über seine Schriften. — Unsere Kenntnis der schriftstellerischen Thätigkeit Melitos geht gleichfalls vorwiegend, ja fast ausschliefslich, auf Eusebs Kirchengeschichte zurück. Im vierten Buche (c. 26) zählt Eusebius einige zwanzig Schriften Melitos auf und teilt aus dreien derselben auch kurze Bruchstücke mit. Er deutet aber selbst an, dafs er nicht in der Lage sei, für die erschöpfende Vollständigkeit der Aufzählung eine Bürgschaft zu übernehmen. Auch dürfte dem Verzeichnisse kein bestimmter Plan zu Grunde liegen; eine chronologische Anlage ist wenigstens nicht nachzuweisen [2] und eine Ordnung nach sachlichen Gesichtspunkten ist wiederum nicht wahrzunehmen, nur hie und da scheinen zwei nebeneinander gestellte Schriften auch dem Inhalte nach zusammenzugehören. An einzelnen Stellen endlich ist wegen des Schwankens der Texteszeugen der Wortlaut des Verzeichnisses zweifelhaft, und infolgedessen bleibt die Fassung mehrerer Titel unsicher.

Andere Kirchenschriftsteller des Altertums gewähren nur sehr geringe Ausbeute. Anastasius Sinaita, im 7 Jahrhundert, gedenkt zweier Schriften Melitos, welche bei Eusebius nicht genannt sind. Im übrigen ist in späterer Zeit nur selten mehr von Melito die Rede; namentlich in der griechischen Kirche mufs sein Andenken verhältnismäfsig früh erloschen sein.

Die Schriften bezw Schriftentitel, welche wir durch Eusebius und Anastasius Sinaita kennen lernen, sind im einzelnen folgende:

a) An erster Stelle erwähnt Eusebius (4, 26, 1) eine Schutzschrift für den christlichen Glauben (*λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως*), welche Melito Kaiser Mark Aurel überreicht hatte (vgl. 4, 13, 8), ein kleines Büchlein (*βιβλίδιον*, 4, 26, 2). Aus dieser Apologie hebt Eusebius drei Stellen aus. Die zwei ersten handeln über die Willkür und Grausamkeit, welcher die Christen Kleinasiens jetzt schutzlos preisgegeben seien, die dritte weist auf den Segen hin, welchen die christliche „Philosophie“ dem römischen Reiche gebracht habe und noch

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 323. — Thomas (Melito von Sardes, Osnabrück 1893, S. 22. 27. 81) bezeichnet es als wahrscheinlich, dafs Melito bald nach 171 gestorben ist. Er fufst indessen lediglich auf der ganz unbeweisbaren Voraussetzung, dafs die Apologie Melitos an Mark Aurel, welche aus dem Jahre 170 stammen soll, die letzte Schrift Melitos gewesen sei.

[2] Eine chronologische Anlage des Verzeichnisses möchte Thomas a. a. O. S. 23 annehmen, allerdings mit manchen Einschränkungen. Gegen Thomas siehe Krüger in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1893, Sp. 569 f.

fortwährend bringe, und erinnert sodann den Kaiser an die Reskripte, welche sein Grofsvater Hadrian und sein Vater Antoninus Pius zum Schutze der verfolgten Christen erlassen hatten. Einige weitere Worte aus der Apologie Melitos sind im Chronicon paschale aufbewahrt[1] In der Chronik Eusebs (ad a. Abr. 2187) wird von Melito und seiner Apologie beim elften Jahre Mark Aurels Notiz genommen, in unmittelbarem Anschlufs an die Erwähnung des Bischofs Apollinaris von Hierapolis. Die Stellung und Fassung der Notiz über Melito läfst es zweifelhaft erscheinen, ob auf Grund derselben Melitos Apologie, so wie die Apologie des Apollinaris, in das Jahr 172 verwiesen werden darf[2]. Sehr wahrscheinlich aber ist auch Melitos Apologie zu der Zeit überreicht worden, zu welcher Mark Aurel Alleinherrscher war, 169—176/177, weil auch Melito nach den Andeutungen der Kirchengeschichte Eusebs sich an Mark Aurel allein gewandt hat.

b) An die Apologie reiht Eusebius zwei Bücher über das Pascha an, *τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο* (4, 26, 2), und im Verlaufe seiner Mitteilungen hebt er als beachtenswert die Worte aus, in welchen Melito selbst die Entstehungszeit dieser zwei Bücher angab (4, 26, 3). Aber das Datum „als Servilius Paulus Prokonkul von Asien war" ist unverständlich; ein Prokonsul Asiens mit Namen Servilius Paulus ist sonst nicht bekannt. In Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs lautet der Name „Sergius Paulus", und diese Lesart pflegt jetzt fast allgemein bevorzugt zu werden. Ein Sergius Paulus ist als Prokonsul Asiens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts auch anderweitig bezeugt, wenngleich die Jahre seiner Amtsthätigkeit sich noch nicht mit Sicherheit haben feststellen lassen. Waddington entschied sich für die Jahre 164—166, W Schmid für das Jahr 166/167[3]. Aufser Zweifel steht, dafs Melito in diesen Büchern über das Pascha eine Lanze für die Tradition der kleinasiatischen Kirche oder den Gebrauch der Quartadecimaner eingelegt hat. In dem vorhin erwähnten Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus wird Melito als Anhänger der kleinasiatischen Praxis aufgeführt, und die gegen die

---

[1] Chron. pasch. ed. Dindorf. p. 483; Migne, PP. Gr. XCII, 632. Das Citat aus der Apologie Melitos schliefst sich hier an Citate aus der ersten Apologie Justins an und wird eingeleitet mit den Worten: *Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος μετὰ πολλὰ τῶν ἐπιδοθέντων παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου φησίν.* Nach Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, 251) und Thomas (a. a. O. S. 30) soll in diesen Worten die „Abhängigkeit" der Apologie Melitos von der Apologie Justins ausgesprochen sein. Ich denke, die Worte lauten: „nach manchem andern, was Justin seinerseits noch beifügt, sagt Melito", so dafs Melito nur als ein weiterer Gewährsmann an Justin angereiht wird, über das Verhältnis der Apologie Melitos zu den Apologien Justins aber gar nichts ausgesagt ist.

[2] Siehe Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 30. 43. 358.

[3] Näheres über diese Frage bei Thomas a. a. O. S. 20 f.; bei Harnack a. a. O. II, 1, 359 f.

Quartadecimaner sich wendende Schrift des Klemens von Alexandrien über das Pascha ist laut Eusebius „aus Anlaſs“ (ἐξ αἰτίας), d. i. zum Zweck der Bekämpfung der Bücher Melitos über das Pascha verfaſst worden (Eus. 4, 26, 4; vgl. 6, 13, 9).

c) περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν (Eus. 4, 26, 2), „von der rechten Lebensweise und den Propheten“ Hieronymus scheint περὶ πολιτείας προφητῶν gelesen zu haben, weil er übersetzt: de vita prophetarum (De vir. ill. c. 24)[1]. Vermutlich hat sich diese Schrift ebenso wie die unter o) noch zu nennende Schrift „von der Prophetie“ mit dem Montanismus befaſst[2]. Mag auch eine Beteiligung Melitos an den Verhandlungen über die „neue Prophetie“ nicht unzweideutig zu erweisen sein, so erscheint es doch schwer glaublich, daſs ein so fruchtbarer Schriftsteller nicht auch mit der Feder zu der in unmittelbarer Nähe sich erhebenden und in das kirchliche Leben tief einschneidenden Frage Stellung genommen habe. Wahrscheinlich hat Melito, ähnlich wie später Irenäus, eine mehr oder weniger unentschiedene, abwartende Haltung beobachtet, weil es unter dieser Voraussetzung erklärlich ist, daſs er nirgendwo als Anhänger der neuen Prophetie bezeichnet, aber auch nirgendwo (insbesondere auch nicht bei Eusebius Hist. eccl. 5, 16 sqq.) unter den Gegnern des Montanismus genannt wird.

d) περὶ ἐκκλησίας (Eus. l. c.), „von der Kirche“

e) περὶ κυριακῆς (Eus.), „vom Sonntage“

f) περὶ φύσεως ἀνθρώπου (Eus.), „von der Natur des Menschen“ Mehrere und gewichtige Texteszeugen bieten περὶ πίστεως ἀνθρώπου, „von dem Glauben des Menschen“

g) περὶ πλάσεως (Eus.), „von der Schöpfung des Menschen“

h) περὶ ὑπακοῆς πίστεως (Eus.), „von dem Gehorsam des Glaubens“ oder „von dem Gehorsam gegen den Glauben“ (vgl. Röm. 1, 5).

i) περὶ αἰσθητηρίων (Eus.), „von den Sinnen“ Auffallenderweise haben sämtliche Eusebiushandschriften: περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων. Nach den Aussagen anderer Zeugen ist dieser Text unzweifelhaft verderbt und ist ein doppelter Titel zu unterscheiden.

k) περὶ ψυχῆς καὶ σώματος (Eus.), „von der Seele und dem Leibe“ (die in vielen Handschriften folgenden Worte ἢ νοός sind ein späterer Zusatz).

l) περὶ λουτροῦ (Eus.), „von der Taufe“

---

[1] Genaueres über die Textesvarianten in diesem und den folgenden Titeln bei de Otto, Corpus apol. IX, 376 sq.; Harnack in den Texten und Untersuchungen I, 1—2 (1882), S. 246 ff.; Thomas a. a. O. S. 24 ff.

[2] Vgl. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, S. 20 ff.; Thomas a. a. O. S. 89 ff.

m) περὶ ἀληθείας (Eus.), „von der Wahrheit“ Auch Apollinaris von Hierapolis schrieb zwei Bücher περὶ ἀληθείας (§ 21).

n) περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ (Eus.), „von der Erschaffung und Geburt Christi“

o) περὶ προφητείας (Eus.), „von der Prophetie“ Die griechischen Handschriften haben: λόγος αὐτοῦ περὶ προφητείας, Rufinus übersetzte: de prophetia eius, Hieronymus de prophetia sua. Über den mutmaſslichen Gegenstand dieser Schrift s. unter c).

p) περὶ φιλοξενίας (Eus.), „von der Gastfreundschaft“

q) ἡ κλείς (Eus.), „der Schlüssel“

r) περὶ τοῦ διαβόλου (Eus.), „von dem Teufel“

s) περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου (Eus.), „von der Offenbarung des Johannes“ Die griechischen Handschriften haben: περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου. Rufinus und Hieronymus unterscheiden jedoch zwei Titel; ersterer sagt: de diabolo, de revelatione Iohannis; letzterer: de diabolo, de apocalypsi Iohannis. Origenes bemerkt gelegentlich, Melito habe Absalom als Typus des Teufels bezeichnet (Orig. Selecta in psalm. ad 3, 1)[1]. Die Schrift, in welcher diese Äuſserung gestanden, nennt Origenes nicht. Gennadius von Marseille wehrt einmal den Chiliasmus mit den Worten ab: in divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, sicut Meletiani sperant (Genn. De eccles. dogm. c. 25; al. c. 55). Vielleicht sind unter den Meletiani (Melitiani?) Anhänger Melitos verstanden, und vielleicht hat Melito in der Schrift über die Apokalypse dem Chiliasmus das Wort geredet[2].

t) περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ (Eus.), „von der Körperlichkeit Gottes“ Die Übersetzung „von der Menschwerdung Gottes“ würde den Sprachgebrauch einer viel späteren Zeit in das 2. Jahrhundert hineintragen. Dazu kommen anderweitige Zeugnisse. Origenes spricht von Schriften Melitos (συγγράμματα) περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεὸν (Orig. Selecta in Gen. ad 1, 26)[3], und die von Origenes angedeuteten Beweise der Anthropomorphiten für eine gewisse Körperlichkeit Gottes scheinen den „Schriften“ Melitos entnommen zu sein. Ganz unzweideutig legt Gennadius von Marseille Melito sowohl wie Tertullian die Annahme einer Körperlichkeit Gottes zur Last: nihil corporeum (in trinitate credamus), ut Melito et Tertullianus (Genn. De eccles. dogm. c. 4).

u) ἐκλογαί (Eus.), „Auszüge“, und zwar, wie der Verfasser selbst Eingangs erklärte, „Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten über unsern Erlöser und unsern ganzen Glauben“, in sechs Büchern. Den Eingang oder die Widmung des Werkes an einen gewissen Onesimus hat Eusebius (4, 26, 13—14) ausgeschrieben. Ihn

[1] Migne, PP. Gr. XII, 1120. [2] Vgl. Thomas a. a. O. S. 29. 87.
[3] Migne l. c. XII, 93.

interessierte das hier entworfene Verzeichnis der Schriften des Alten Testamentes. Es ist das älteste aus christlicher Feder, welches wir besitzen. Melito hatte persönlich in Palästina genaue Erkundigungen über den Umfang des alttestamentlichen Kanons eingezogen.

v) *εἰς τὸ πάθος*, „auf das Leiden (des Herrn)", erwähnt von Anastasius Sinaita (Viae dux c. 12)[1]. Es sind wenige, aber schwerwiegende Worte, welche Anastasius aus dieser Schrift anführt: *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος*, „Gott hat gelitten von einer israelitischen Rechten"

w) *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ*, „von der Menschwerdung Christi", gegen den Gnostiker Marcion gerichtet und wenigstens drei Bücher umfassend, citiert von Anastasius Sinaita (l. c. c. 13). In dem längeren Fragmente, welches Anastasius dem dritten Buche entnimmt, heifst es von Christus: „Gott und vollkommener Mensch zugleich in einer Person, hat er uns seine beiden Wesenheiten zu erkennen gegeben" (*θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς, τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν*). An der Echtheit des Fragmentes zu zweifeln, findet auch Harnack[2] keinen Grund.

3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. — Keine der von Eusebius und Anastasius bezeugten Schriften hat sich auf unsere Tage retten können. Doch haben sich aufser den bereits erwähnten Bruchstücken teils griechisch, teils syrisch noch einige weitere Fragmente unter Melitos Namen erhalten, welche als echt anerkannt werden dürfen und mit gröfserer oder geringerer Sicherheit sich auf eine der erwähnten Schriften Melitos zurückführen lassen. Andere Schriften und Fragmente hingegen, in syrischer, armenischer und lateinischer Sprache, tragen den Namen Melitos augenscheinlich mit Unrecht.

a) In griechischen Catenen zur Genesis treten vier Scholien unter Melitos Namen auf, welche die Opferung Isaaks als ein Vorbild der Kreuzigung Christi behandeln[3]. Der Eingang des ersten und das zweite und das dritte Scholion geben keinen Anlafs zu Bedenken; die zweite Hälfte des ersten und das vierte Scholion hingegen erregen Verdacht. Das vierte greift zu Anfang auf den syrischen und den hebräischen Text des Alten Testamentes zurück, und eben diese Worte werden in andern Handschriften Eusebius von Emesa beigelegt. Als mutmafsliche Quelle oder Heimat der unverdächtigen Scholien bieten sich zunächst die von Eusebius genannten *ἐκλογαί* oder Auszüge aus dem Alten Testamente an.

---

[1] Migne, PP. Gr. LXXXIX, 197.
[2] Gesch. der altchristl. Litt. I, 250; II, 1, 518.
[3] Routh, Reliquiae Sacrae (ed. alt.) I, 122—124; de Otto, Corpus apol. IX, 416—418.

b) Ein interessantes Fragment ist erst von Kardinal Pitra[1] entdekt und herausgegeben worden. Die Aufschrift περὶ λουτροῦ deckt sich mit einem der von Eusebius aufgeführten Titel, und die stark poetisch gefärbte Ausdrucksweise scheint Tertullians Wort von dem elegans et declamatorium ingenium Melitos bestätigen zu wollen. Der Inhalt läuft auf eine Erklärung oder Rechtfertigung der Taufe des Herrn im Jordan hinaus: auch die irdische Sonne, der Mond und die Sterne baden sich in den Fluten des Ozeans. Nach Thomas[2] würde das Fragment Polemik gegen Marcion und die Marcioniten atmen. Irgend welche Anzeichen der Unechtheit enthält der Text jedenfalls nicht.

c) In syrischer Sprache hat sich in einer Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts eine „Apologie" erhalten, welche die Aufschrift führt: Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare. Et locutus est ad Caesarem ut cognosceret Deum, et indicavit ei viam veritatis et incepit loqui in hunc modum[3]. Aus mehreren späteren Stellen geht deutlich hervor, dafs es sich nicht um eine in Gegenwart des Kaisers gehaltene Rede, sondern um eine dem Kaiser unterbreitete Schrift handelt. Die diesen späteren Stellen widersprechenden Worte der Aufschrift gehen auf einen Schreiber, nicht auf den Verfasser zurück. Den Kern des Inhalts bildet eine energische Polemik gegen Polytheismus und Götzendienst. Spezifisch christliche Lehren werden kaum berührt. Das Christentum wird als die Wahrheit dem Irrtum derjenigen gegenübergestellt, welche die Elemente oder Sonne, Mond und Sterne oder die Werke ihrer eigenen Hände verehren und anbeten. Es ist derselbe Grundgedanke, von welchem auch die früher besprochene Apologie des Atheners Aristides beherrscht wird (§ 16, 2)[4]. Den Anspruch, von Melito verfafst zu sein, erhebt die Schrift jedenfalls mit Unrecht. Sie kann nicht mit der aus Eusebius bekannten Apologie Melitos an Mark Aurel identifiziert werden, weil die von Eusebius (und dem Verfasser des Chronicon paschale) mitgeteilten Bruchstücke sich in dem syrischen Texte nicht finden, und sie kann auch nicht ein Fragment der Apologie Melitos darstellen, weil sie unverkennbar ein unversehrtes Ganzes ist, ohne Lücke und festgefugt. Von einer zweiten Apologie Melitos zu reden, welche Eusebius nicht gekannt habe[5], ist eine verzweifelte

[1] Analecta Sacra II, 3—5. [2] A. a. O. S. 53 f.

[3] Zuerst herausgegeben von W Cureton in seinem Spicilegium Syriacum, London 1855.

[4] Über die Verwandtschaft unserer syrischen Apologie mit der Apologie des Aristides vgl. Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. f. V (1893), 237 f.

[5] So der erste Herausgeber Cureton.

Ausflucht, und auf Melitos Schrift περὶ ἀληθείας zu verweisen[1], ist gleichfalls unzulässig, insofern diese Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an den Kaiser gerichtet war. Es fehlt auch nicht an Gründen, welche den Gedanken an Melito überhaupt ausschliefsen. Der etwas grobe oder doch plumpe Ton gegenüber dem kaiserlichen Adressaten sticht sehr ab von der verbindlichen und rücksichtsvollen Art und Weise, wie sie den Bruchstücken der Apologie Melitos eignet. Mabug in Syrien scheint die Heimat des Verfassers zu sein (s. c. 5), nicht Sardes in Lydien. Und der syrische Text der Schrift ist wohl nicht aus dem Griechischen geflossen, sondern Original: der syrische Ausdruck ist gewandt und fliefsend und weist keine Spuren einer Übersetzung auf[2]. Die Zeit der Abfassung hat sich freilich bisher noch nicht ermitteln lassen. „Antoninus Caesar", der Adressat, könnte Antoninus Pius, könnte aber auch Mark Aurel oder Caracalla (211 bis 217) oder Elagabal (218—222) sein; alle diese und auch noch andere Kaiser des 2. und 3. Jahrhunderts führten den Beinamen Antoninus[3]. Eine Nötigung, im 2. Jahrhundert stehen zu bleiben, läfst sich jedenfalls aus der Schrift selbst nicht ableiten[4].

d) Aufser dieser Apologie sind in syrischer Sprache noch vier Fragmente unter Melitos Namen überliefert: ex tractatu de anima et corpore, ex sermone de cruce, de fide, Melitonis episcopi urbis Atticae (über das Leiden des Herrn)[5] Alle vier Fragmente gehören dem Inhalte nach enge zusammen und scheinen einer und derselben Schrift entnommen zu sein. In dem vierten Fragmente findet sich jener Satz wieder, welchen Anastasius Sinaita, wie vorhin bemerkt, aus der Schrift Melitos εἰς τὸ πάθος angeführt hat. Die Aufschrift

[1] So Ewald in den Götting. Gel. Anzeigen, Jahrg. 1856, S. 658 f. Ewald stützt sich auf die vorhin angeführte Aufschrift (et indicavit ei viam veritatis), welche indessen, wie schon gesagt, nicht dem Verfasser, sondern einem Schreiber angehört.

[2] Über den syrischen Ausdruck s. Nöldeke in den Jahrbb. f. protest. Theol. XIII (1887), 345 f.

[3] Siehe Paulys Real-Encyklop. der klass. Altertumswissenschaft. Neue Bearb. I, 2 (1894), 2574.

[4] Die dahin zielende Argumentation Seebergs (a. a. O. S. 238 ff.) ist nicht überzeugend. Harnack dürfte mit Recht Seeberg gegenüber behaupten, dafs „es auch nicht eine einzige sichere Spur giebt, die diese Apologie in das 2. Jahrhundert zurückzuführen heifst" (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 524). Seeberg will in der syrischen Apologie eine Übersetzung der im griechischen Original verloren gegangenen Apologie des Kleinasiaten Miltiades (§ 20) sehen. Zu Gunsten dieser Vermutung läfst sich nur der Umstand geltend machen, dafs „Melito" ein verhältnismäfsig leicht erklärlicher Schreibfehler für „Miltiades" sein könnte. An einer früheren Stelle hat sich die Frage nahe gelegt, ob die syrische Apologie etwa dem syrischen Gnostiker Bardesanes angehören könne; s. § 27, 8, S. 338, Anm. 4. Vielleicht verdient diese Frage wenigstens eine nähere Untersuchung.

[5] Gleichzeitig mit der Apologie zuerst herausgegeben von Cureton.

des ersten Fragmentes hingegen erinnert sofort an die von Eusebius erwähnte Schrift Melitos περὶ ψυχῆς καὶ σώματος. Störender noch ist der Widerspruch der Überlieferung. Nicht blofs Melito, sondern auch andern Autoren werden diese vier Fragmente, sämtlich oder teilweise, in Handschriften zugeeignet, besonders häufig dem Bischofe Alexander von Alexandrien, gest. 328. Der damit gegebenen Frage „Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?“ hat Krüger eine sorgfältige Untersuchung gewidmet und die Annahme vertreten, die Fragmente seien Eigentum Melitos und Überbleibsel einer Schrift, welche περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος betitelt gewesen und von Eusebius περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, von Anastasius εἰς τὸ πάθος genannt worden sei. Diese Schrift Melitos habe Alexander von Alexandrien sich insofern angeeignet, als er sie zu einer Predigt, dem in syrischer Übersetzung noch erhaltenen sermo de anima et corpore deque passione Domini (Migne PP Gr. XVIII, 585—608), verarbeitete[1]

e) Ein vierzeiliges armenisches Fragment „ex Melitonis epistola ad Eutrepium“ gehört, wenn es den Namen Melito mit Recht führt, jedenfalls einem andern, sonst unbekannten Melito an.

f) Entschieden unecht sind auch mehrere lateinische Schriften unter Melitos Namen, vor allem die umfangreiche Clavis Scripturae, welche Kardinal Pitra in kürzerer und in längerer Rezension veröffentlichte. Dieses Werk ist nicht, wie Pitra wollte, eine Übersetzung bezw. Überarbeitung und Erweiterung der von Eusebius als Schrift Melitos bezeugten κλείς, sondern, wie Rottmanner und Duchesne zeigten, ein aus Augustinus, Gregor d. Gr. und andern lateinischen Vätern kompiliertes biblisches Glossar. Ohne Zweifel ist dasselbe auf lateinischem Boden erwachsen, wenngleich die Entstehungsverhältnisse noch nicht genauer festgestellt sind[2]. Nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung ist das Werk frühestens im 11. Jahrhundert mit dem Namen Melitos in Verbindung gebracht und als Melitos κλείς ausgegeben worden.

f g h) Allgemein als unecht anerkannt sind die lateinischen Schriften De passione S. Iohannis evangelistae, eine Bearbeitung der

---

[1] Siehe Krüger in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXI (1888), 434 ff. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, 251 f.; II, 1, 518) hat der Lösung Krügers beigepflichtet. Thomas (a. a. O. S. 50 f.) hat Bedenken erhoben. Die Bedenklichkeit des Titels περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος gesteht Krüger selbst zu (Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1893, Sp. 570).

[2] Der Rabe wird als Sinnbild des die Bekehrung von Tag zu Tag verschiebenden Sünders bezeichnet: Corvus, peccatoris ad paenitentiam tarditas, et vana spes de die in diem differentis (Pitra, Analecta sacra II, 87). Denselben Vergleich gebraucht Augustinus wiederholt, unter Hinweis auf den Schrei des Raben (vox corvina): cras cras (Aug. In Ps. 102, n. 16; Serm. 82, 14; 224, 4). Natürlich konnte nur ein Lateiner diese Anwendung machen, da das griechische Wort für „morgen“, αὔριον, mit dem Rabenschrei nichts gemein hat.

früher (§ 32, 7) besprochenen gnostischen Akten des Apostels Johannes, jedenfalls erst nach dem 6. Jahrhundert entstanden; De transitu B. Mariae virginis, eine gleichfalls auf griechischen Quellen beruhende Erzählung über den Heimgang der Gottesmutter, welche erst nachträglich im Abendlande Melito beigelegt worden ist; Catena in apocalypsin, eine exegetische Kompilation aus den Werken lateinischer Kirchenschriftsteller, nicht vor dem 13. oder 14. Jahrhundert von unbekannter Hand gefertigt.

4. Litteratur. — Sammlungen von Zeugnissen über Melito und Fragmenten seiner Schriften finden sich bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., vol. I. Oxonii 1846. p. 111—153; bei de Otto, Corpus apol. christ. vol. IX. Ienae 1872. p. 374—478. 497—512.

Über diese Zeugnisse und Fragmente handeln C. Chr. Woog, De Melitone Sardium in Asia episcopo. Dissert. I—II. Lipsiae 1744—1751. 4°. F Piper, Melito: Theol. Studien und Kritiken. Bd. XI (1838). S. 54—154. Harnack in den Texten und Untersuchungen u. s. f. I, 1—2 (1882), S. 240 bis 278: Melito und seine Schriften. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 246—255; II, 1, 358 ff. 517 f. 522 ff. C. Thomas, Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie. Osnabrück 1893. 8° Vgl. zu dieser Studie G. Krüger in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1893, Sp. 568—571.

Das griechische Fragment περὶ λουτροῦ wurde, wie schon bemerkt, entdeckt und herausgegeben von I. B. Pitra, Analecta sacra. t. II. Paris. 1884. p. 3—5. Ein Abdruck auch bei Thomas, Melito von Sardes S. 52. Eine Kollation des Fragments nach einer Mailänder Handschrift vom Jahre 1142 gab I. M. Mercati, Symbolae Melitonianae: Theol. Quartalschr. Bd. LXXVI (1894). S. 597—600.

Die syrischen Stücke, die Apologie und die vier Fragmente, wurden zuerst herausgegeben und zugleich ins Englische übersetzt von W Cureton, Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now first edited with an english translation and notes. London 1855. 8°. Alle diese Stücke, mit Ausnahme des letzten der vier Fragmente, finden sich, von E. Renan bearbeitet, syrisch und lateinisch auch in Pitras Spicilegium Solesmense. t. II. Paris. 1855. Die Apologie liefs Renan gleichzeitig auch separat erscheinen, syrisch und lateinisch, Paris 1855. 4° Bei de Otto l. c. sind gleichfalls sämtliche Stücke mitgeteilt, syrisch (p. 497—512) und lateinisch (p. 419—432; vgl. p. 453—478). Eine deutsche Übersetzung der Apologie, nach dem syrischen Text, gab B. Welte in der Theol. Quartalschr. Bd. XLIV (1862). S. 384—410; eine deutsche Übersetzung der lateinischen Version bei de Otto l. c. fertigte V Gröne für die Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1873. Eine dänische Übersetzung der Apologie und der vier Fragmente veröffentlichte Th. Sk. Roerdam, Kopenhagen 1856. 8°.

Über die syrische Apologie im besondern handeln H. Ewald in den Götting. Gel. Anzeigen, Jahrg. 1856, S. 655—659. J. L. Jacobi in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben. Bd. VII (1856). S. 105—108. Th. Nöldeke in den Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. XIII (1887). S. 345—346. R. Seeberg in Zahns Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. f., Teil V (1893). S. 237—240. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 522—524. J. Lévy, Nebo, Hadaran et Sérapis dans l'apologie du Pseudo-Méliton: Revue de l'hist. des religions. t. XL

(1899). p. 370—373. S. Fränkel, „Kuthbi, die Hebräerin": Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. Bd. LIV (1900). S. 561 f. Vgl. E. Nestle ebd. Bd. LV (1901). S. 342.

Über die vier syrischen Fragmente s. G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. XXXI (1888). S. 434—448. Thomas, Melito von Sardes S. 40—51. Vgl. auch F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol. Bd. II, 1. Leipzig 1897. S. 299 ff.

Die vier Zeilen „ex Melitonis epistola ad Eutrepium" wurden armenisch und lateinisch herausgegeben von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra. t. IV Paris. 1883. p. 16. 292.

Die Clavis Scripturae ist von Kard. Pitra zweimal herausgegeben worden, zuerst in längerer Textgestalt in dem Spicilegium Solesmense, t. II ad t. III, pars 1, Paris. 1855, sodann in kürzerer und ursprünglicherer Form, nach einem codex Claromontanus saec. X, in den Analecta sacra, t. II, Paris. 1884. Zu der ersten Ausgabe vgl. G. E. Steitz in den Theol. Studien und Kritiken. Bd. XXX (1857). S. 584—596; zu der zweiten Ausgabe O. Rottmanner im Bulletin critique, 1885, n. 3, p. 47—52; L. Duchesne ebd. n. 10, p. 196—197 Einen Überblick über die gesamte, die Clavis betreffende Litteratur giebt Rottmanner, Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis: Theol. Quartalschr. Bd. LXXVIII (1896). S. 614—629.

Über die andern lateinischen Schriften unter Melitos Namen s. de Otto l. c. IX, 390—391; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 252 -254.

Ein Papyrusfragment aus Oxyrhynchus in Unterägypten, welches die Herausgeber (Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part I, London 1898, p. 8—9) als Bruchstück einer Homilie oder Abhandlung über den Geist der Prophetie bezeichneten, möchte Harnack (Sitzungsberichte der k. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1898, S. 517 ff.) für ein Überbleibsel der Schrift Melitos περὶ προφητείας halten.

§ 42. Der Hirt des Hermas.

(1. Die Überlieferung. 2. Der Inhalt. 3. Die Form. 4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. 5. Die Entstehungsverhältnisse. Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. 6. Die Entstehungsverhältnisse. Fortsetzung. Die neuere Kritik. 7. Lehranschauungen.)

1. Die Überlieferung. — Ein nach Form und Inhalt besonders merkwürdiges Denkmal der kirchlichen Vorzeit ist der Hirt (Ποιμήν, Pastor) des Hermas. Derselbe umfafst fünf Gesichte (ὁράσεις, visiones), zwölf Gebote (ἐντολαί, mandata) und zehn Gleichnisse (παραβολαί, similitudines). Doch ist nicht, mit Rücksicht auf diese dreifache Einkleidungsform, das Ganze in drei Teile zu zerlegen. Hermas selbst oder der zu ihm redende Engel unterscheidet vielmehr in dem fünften und letzten Gesichte (Vis. 5, 5) zwei Teile: die voraufgehenden Gesichte 1—4, welche die Kirche in Gestalt einer Matrone dem Verfasser zeigte, und die nachfolgenden Gebote und Gleichnisse, welche ein Bufsengel in Hirtengestalt ihm vorträgt. Den Unterscheidungsgrund bildet die verschiedene Vermittlung der Offenbarungen, durch die Matrone und durch den Hirten (vgl. Sim. 9,

1, 1—3). Letzterer hat dem ganzen Buche seinen Namen gegeben, wie er denn auch schon im ersten Teile desselben auftritt, wenngleich noch nicht in Hirtengestalt und nur in untergeordneter Rolle (vgl. Vis. 2, 4, 1; 3, 10, 7). Sämtliche Offenbarungen aber, welche Hermas zu teil werden, münden schliefslich in Mahnungen zur Bufse, Mahnungen, welche zunächst an den ersten Empfänger und seine Familie, weiterhin an die römische Kirche und die gesamte Christenheit gerichtet sind.

Die Überlieferung des Werkes läfst manches zu wünschen übrig. Eine vollständige Handschrift des griechischen Urtextes hat sich, so viel bekannt, nicht erhalten. Jahrhunderte lang ist das Werk nur in einer lateinischen Übersetzung bekannt gewesen, welche durch zahlreiche Handschriften überliefert und schon von J. Faber Stapulensis, Paris 1513, zum Druck befördert wurde. Dressel veröffentlichte 1857 aus einem cod. Palatinus, nunc Vaticanus, saec. XIV eine zweite lateinische Übersetzung, und seitdem pflegte man die erstere versio vulgata, die letztere versio Palatina zu nennen. Diese Übersetzungen berühren sich sehr nahe und sind jedenfalls nicht unabhängig voneinander entstanden, wenngleich das Verhältnis der Texte nicht in allen Abschnitten des Werkes das gleiche bleibt. Ohne Zweifel stammen auch beide Übersetzungen aus dem kirchlichen Altertum. Nach der gewöhnlichen Annahme ist die Vulgata noch im 2. Jahrhundert, die Palatina etwa im 5. Jahrhundert, mit Benutzung der Vulgata, gefertigt worden. Der Widerspruch Haufsleiters (1884) und sein Versuch, die Priorität der Palatina wenigstens für den zweiten Teil des Werkes (Vis. 5—Sim. 10) nachzuweisen, hat wenig Beifall geerntet.

Im Jahre 1860 trat eine äthiopische Übersetzung des Hirten ans Licht, welche d'Abbadie 1847 in dem abessinischen Kloster Guindaguinde entdeckt hatte. Sie ist gleichfalls aus dem Griechischen geflossen und reicht vielleicht in das 6. Jahrhundert zurück. Doch hat der Übersetzer sich wiederholt Auslassungen und Zusammenfassungen gestattet, und die junge Handschrift, welche d'Abbadie auffand, leidet an manchen Gebrechen.

Inzwischen war aber auch die Kunde von zwei griechischen Handschriften des Hirten erschollen. Die eine derselben, aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, sehr klein geschrieben[1] und von Haus aus zehn Blätter zählend, war im Gregoriuskloster auf dem Athos verborgen. Das letzte der zehn Blätter (Sim. 9, 30, 3—10, 4, 5) war jedoch abhanden gekommen. Der bekannte Urkundenfälscher C. Simonides (gest. 1867) spürte diese Handschrift 1855 auf, entwendete die Blätter 5, 6, 9 und

[1] Siehe das Faksimile zweier Seiten der Handschrift bei Lambros in der Byzant. Zeitschrift. Bd. II (1893). S. 609 ff.

kopierte die sechs andern Blätter. Statt dieser Handschrift bezw. Abschrift verkaufte Simonides der Leipziger Universitätsbibliothek einen griechischen Hirten, welchen er selbst erst, auf Grund der vorhin als Vulgata bezeichneten lateinischen Übersetzung und der Citate griechischer Kirchenschriftsteller, hergestellt hatte. Der Betrug ward indessen bald erkannt und die Bibliothek gelangte in den Besitz der drei Blätter und der Kopie der sechs andern Blätter. Tischendorf übergab den Text 1856 der Öffentlichkeit. Die sechs andern Blätter befinden sich auch heute noch auf dem Athos, und eine genaue Kollation derselben haben erst Lambros und Robinson 1888 geliefert. Die Kopie des Fälschers erwies sich als sehr unzuverlässig. Die zweite griechische Handschrift ist der berühmte cod. bibliorum Sinaiticus. In einem Anhange zum Neuen Testament, hinter dem Barnabasbrief, hat in dieser Handschrift auch der Hirt des Hermas eine Stelle gefunden. Es ist indessen nur noch etwa das erste Viertel des Textes erhalten; die Handschrift ist verstümmelt und bricht Mand. 4, 3, 6 ab. Der Eingang des Werkes ist also zwiefach bezeugt; für den Schlufs hingegen (Sim. 9, 30, 3—10, 4, 5) mangelt ein Zeuge; der von Simonides produzierte Schlufs ist ein Falsifikat.

Bei der Dürftigkeit des handschriftlichen Materials sind die Citate aus dem Hirten bei griechischen Kirchenschriftstellern, insbesondere die sehr umfangreichen Citate in den unter den Werken des hl. Athanasius stehenden Praecepta ad Antiochum (Doctrina ad Antiochum ducem) und in den „Pandekten" des Mönches Antiochus von St. Saba bei Jerusalem, für die Textesrezension von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In jüngster Zeit ist in einer zu Faijum in Mittelägypten aufgefundenen, jetzt im Berliner Museum befindlichen Papyrusrolle ein gleichfalls sehr willkommener Texteszeuge erstanden. Diese Rolle, welche um 400 geschrieben sein mag, enthält zwei kleine Stücke des griechischen Hirten, Sim. 2, 7—10 und Sim. 4, 2—5, beide Stellen freilich nur in sehr verstümmelter Form.

Die von Faber Stapulensis 1513 herausgegebene lateinische Übersetzung des Hirten, versio vulgata, findet sich in den Ausgaben der Schriften der Apostolischen Väter von Cotelier, Gallandi, Migne, Hefele; s. § 7. Die neueste und beste Ausgabe dieser Übersetzung besorgte Hilgenfeld: Hermae Pastor. Veterem latinam interpretationem edidit A. Hilgenfeld. Lips. 1873. 8°. Doch ist auch zu dieser Ausgabe nur ein sehr geringer Bruchteil der erhaltenen Handschriften verwertet worden; s. die weiter unten zu erwähnende Ausgabe des griechischen Textes des Hirten von v. Gebhardt und Harnack (Leipzig 1877) p. xiv—xxii. Über neue Handschriften s. die Bibliothèque de l'École des chartes, t. XLVI (1885), p. 372, sowie H. Delehaye im Bulletin critique 1894, 1, p. 14—16. — Die andere lateinische Übersetzung, versio Palatina, edierte erstmals A. R. M. Dressel in seiner Ausgabe der Apostolischen Väter: Patr. apostol. opp. Lipsiae 1857; ed. 2. 1863. Schätzenswerte Beiträge zur Texteskritik gab W. Hollenberg: Pastorem Hermae emendavit, indicem verborum addidit G. H. Berol.

1868. 8° In wesentlich berichtigter Gestalt ward die Palatina von v. Gebhardt und Harnack in ihre Ausgabe des griechischen Textes (Leipzig 1877) aufgenommen. J. Haufsleiter, Textkritische Bemerkungen zur palatinischen Übersetzung des „Hirten des Hermas": Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXVI (1883). S. 345—356. Funk, Zur Versio Palatina des Pastor Hermae: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien. Bd. XXXVI (1885). S. 245—249. — I. Haussleiter, De versionibus Pastoris Hermae latinis. Erlangae 1884. 8°. Nach Haufsleiter ist in dem ersten Teile des Hirten, Vis. 1—4, die Vulgata die ältere, die Palatina die jüngere Übersetzung; bei dem zweiten Teile hingegen, Vis. 5 ad Sim. 10, sei die Palatina für die ältere, schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene Übersetzung zu halten. Siehe dagegen Lipsius in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1885, Sp. 281—284.

Die äthiopische Übersetzung veröffentlichte d'Abbadie, mit Unterstützung Dillmanns: Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit A. d'Abbadie. Lips. 1860 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. II. Nr. 1). Vgl. A. Dillmann, Bemerkungen zu dem äthiopischen Hermas: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. Bd. XV (1861). S. 111—125. G. H. Schodde, Hêrmâ Nabî. The Ethiopic version of Pastor Hermae. Leipzig 1876. 8° (Inaug.-Diss.), ist oberflächlich und unzuverlässig.

Ein griechischer Text des Hirten ward zuerst herausgegeben durch R. Anger und W Dindorf: Hermae Pastor. Graece primum ediderunt et interpretationem veterem latinam ex codicibus emendatam addiderunt R. A. et G. D. Pars prior. Lips. 1856. 8°. (Eine pars altera ist nicht erschienen.) Dieser Text war indessen nur eine Fälschung des Simonides. Den echten griechischen Text edierte nach der zu Leipzig befindlichen Handschrift bezw. Kopie der Handschrift vom Athos C. Tischendorf in Dressels Ausgabe der Apostolischen Väter, Leipzig 1857 und 1863, sowie auch separat (in hundert Exemplaren), Leipzig 1856. 8°. Vgl. G. Hollenberg, De Hermae Pastoris codice Lipsiensi. Berol. 1856. 8° Jallabert, Hermas et Simonidès. Étude sur la controverse récemment soulevée en Allemagne par la découverte d'un manuscrit grec. Paris 1858. 8°. Von den ersten Abdrücken des cod. Sinaiticus ist früher schon einmal die Rede gewesen (§ 10, 4). Auf Grund des cod. Athous-Lipsiensis und des cod. Sinaiticus wurden, unter mehr oder weniger erschöpfender Verwertung der sonstigen Hilfsmittel (Übersetzungen, Citate), Ausgaben des griechischen Textes veranstaltet von Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem rec. III. Lips. 1866; ed. 2. 1881; von de Gebhardt et Harnack, Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. III. Lips. 1877; von Funk, Patr. apostol. ed. alt. vol. I. Tub. 1901; vgl. § 7. J Dräseke, Zum Hirten des Hermas: Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. XXX (1887). S. 172—184, veröffentlichte auch den Schlufs des Hirten, von Sim. 9, 30, 3 an, in griechischem Texte, und Hilgenfeld liefs dieser Veröffentlichung eine Ausgabe des vollständigen griechischen Textes des Hirten auf dem Fufse folgen: Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum edidit A. Hilgenfeld. Lips. 1887. 8°. Dräseke entnahm den Text dem Anhang eines 1859 zu London von Simonides herausgegebenen Sammelwerkes: Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, und dieser Text darf mit voller Sicherheit als eine Fälschung des Herausgebers Simonides bezeichnet werden. Siehe Funk, Zu dem griechischen Pastor Hermä: Theol. Quartalschrift. Bd LXX (1888). S. 51—71; vgl. Funk, Zur Hermasfrage: Litt. Rundschau, Jahrg. 1888, Sp. 227—231. Eine gründlichere Kenntnis der Athoshandschrift vermittelte Lambros bezw.

Robinson: A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas, together with an introduction by Spyr. P. Lambros. Translated and edited with a preface and appendices by J. A. Robinson. Cambridge 1888. 8. Künftigen Herausgebern des griechischen Textes ist damit ein sehr wertvoller Dienst erwiesen. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Athoshandschrift des Hermas-Hirten: Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. XXXII (1889). S. 94—107. Bei einem späteren Anlafs hat Lambros Reproduktionen zweier Seiten der Athoshandschrift, Bl. 1v und Bl. 3r, gegeben. Siehe Lambros, Noch einmal das Dionysioskloster auf dem Athos: Byzant. Zeitschrift. Bd. II (1893). S. 609 ff Die Berliner Papyrusrolle ward in Faksimile publiziert von U. Wilcken, Tafeln zur älteren griechischen Paläographie. Leipzig 1891. Tafel III. Über den Inhalt der Rolle s. H. Diels und A. Harnack, Über einen Berliner Papyrus des Pastor Hermae: Sitzungsberichte der kgl. preufs. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1891, S. 427 bis 431. A. Ehrhard, Die Berliner Hermas-Fragmente auf Papyrus: Theol. Quartalschr. Bd. LXXIV (1892). S. 294—303. Ein textkritisch bedeutsames Citat aus dem Hirten (Mand. 11, 9—10) findet sich in einem Papyrusfragment aus Oxyrhynchus in Unterägypten (Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, Part I, London 1898, p. 8—9); s. Harnack in den soeben genannten Sitzungsberichten, Jahrg. 1898, S. 517 ff.

2. Der Inhalt. — Der erste Teil des Hirten berichtet in vier Gesichten über vier Erscheinungen der die Kirche repräsentierenden Matrone. Das erste Mal erscheint dieselbe alt und kraftlos und ihrer Schwäche wegen auf einem Lehnstuhle sitzend; sie symbolisiert in dieser Erscheinung die in der Sünde dahinlebende Kirche (Vis. 3, 11). Das zweite Mal erscheint sie stehend und mit jugendlich heiterem Antlitze, aber mit welker Haut und grauen Haaren; es ist die büfsende Kirche in der Hoffnung auf Vergebung ihrer Sünden (Vis. 3, 12). In dem dritten Gesichte ist die Alte ganz verjüngt, nur hat sie noch graues Haar; es ist die Kirche der Gerechtfertigten, welche von schweren Sünden frei, aber hier auf Erden immer noch mit Mängeln und Fehlern behaftet sind (Vis. 3, 13). In dem vierten Gesichte endlich gleicht die Alte einer Jungfrau, welche strahlend aus dem Brautgemache hervortritt; es ist die von allen Makeln gereinigte Kirche, und die Verwirklichung dieser Erscheinung gehört erst dem Ende der Tage an (Vis. 4, 2—3). Wie in der Art und Weise der Erscheinung der Matrone, so liegt auch in ihren jedesmaligen Offenbarungen und Unterweisungen eine gewissermafsen fortschreitende Aufmunterung zur Bufse. Weitaus das bedeutsamste unter den vier Gesichten ist das dritte, das Gesicht vom Turmbau, welches später in den Gleichnissen VIII und IX näher entwickelt wird. Dasselbe zeigt die Kirche, und zwar die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Getauften und in der Taufgnade Beharrenden, mögen sie nun noch leben oder bereits abgeschieden sein, unter dem Bilde eines gewaltigen Turmes, welcher aus glänzenden Quadersteinen über dem Wasser erbaut wird. Diejenigen, welche durch schwere Sünden die Taufgnade verloren haben, gehören nicht mehr zu dem Turme, sind aus jener

Gemeinschaft ausgeschlossen. Sie sind dargestellt durch umherliegende Steine, welche erst behauen und gereinigt werden müssen, um sodann wieder in den Turm eingefügt zu werden (Vis. 3, 5, 5).

Diese vier Gesichte sollen den Grund- und Aufrifs enthalten; die folgenden Gebote und Gleichnisse, welchen das fünfte Gesicht als Einleitung voraufgeht, sollen die Ausführung und Erklärung bringen (Vis. 5, 5; Sim. 9, 1, 1—3). Die Gebote, zwölf an der Zahl, sind, wie ihr Name besagt, paränetischer Natur. Sie betreffen im einzelnen den Glauben an einen Gott (I), die Einfalt (II), die Wahrhaftigkeit (III), die Keuschheit (IV), die Sanftmut und Geduld (V), die Unterscheidung der Eingebungen der guten und der bösen Engel (VI), die Furcht des Herrn (VII), die Enthaltsamkeit (VIII), das Gottvertrauen (IX), die Flucht der Traurigkeit (X), die Meidung der falschen Propheten (XI), den Kampf gegen die böse Begierlichkeit (XII). Das wichtigste ist das vierte Gebot, in welchem der Bufsengel, nachdem er Hermas zur Bewahrung der Keuschheit ermahnt, von der Ehescheidung, der zweiten Ehe und der Bufse handelt. Die zehn Gleichnisse sind mehr didaktisch gehalten und ihrer Anlage nach den Gesichten verwandt. In wechselnden Bildern werden verschiedene christliche Wahrheiten und Grundsätze zur Darstellung gebracht. Das erste Gleichnis warnt vor übermäfsiger Sorge um zeitliche Güter, das zweite fordert zur Wohlthätigkeit auf, die beiden folgenden zeigen, wie in der Weltzeit Gute und Böse zusammenleben und die Scheidung erst am Ende der Tage eintritt: auf den Winter, in welchem man die lebenden Bäume von den erstorbenen nicht unterscheiden kann, folgt der Sommer, in welchem die Gerechten erkannt werden. Das fünfte Gleichnis veranschaulicht die Verdienstlichkeit des Fastens, das sechste die Notwendigkeit der Bufse, das siebente den Wert der Trübsal, das achte und das neunte greifen auf das Gesicht vom Turmbau zurück. Das achte nämlich vergleicht die Kirche mit einem grofsen Weidenbaume, dessen Zweige ein sehr zähes Leben haben. Auch vom Baume abgerissen, können die scheinbar verdorrten Zweige, wenn sie in die Erde gepflanzt und reichlich begossen werden, wieder zu neuem Leben erblühen (Sim. 8, 2, 7). So können auch diejenigen, welche durch schwere Sünden der lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche verlustig gegangen sind, durch Bufse und Gebrauch der in der Kirche hinterlegten Gnadenmittel wieder zu neuem Leben erweckt werden, mit andern Worten: wieder Aufnahme in den Turm finden (Sim. 8, 6, 6). Im neunten Gleichnisse wird das Bild vom Turme selbst wieder aufgenommen und einläfslicher durchgeführt. Die Kirche erscheint als das neue Israel, erbaut auf dem Fundamente der Propheten und der Apostel, während der ewige Sohn Gottes der Grund- und Eckstein ist. Der Turm ist noch nicht ausgebaut (Sim. 9, 5, 1. 2). Der Herr desselben kommt, um die schadhaften Steine

herauszunehmen und dem Bufsengel zur Behauung und Reinigung zu übergeben (Sim. 9, 6—7): viele Sünder werden durch Bufse wieder zur lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche gelangen und so in der verherrlichten Kirche der Zukunft einen Platz finden. Im zehnten und letzten Gleichnisse endlich wird Hermas durch den Bufsengel nochmals ermahnt, sein eigenes Haus durch Bufse von allem Bösen zu reinigen, und zugleich mit Nachdruck von neuem beauftragt, jeden Menschen zur Bufse aufzufordern. „Denn um euretwillen ist der Bau des Turmes unterbrochen worden; wenn ihr euch also nicht beeilt, Gutes zu thun, so wird der Turm ausgebaut, und ihr seid dann ausgeschlossen“ (Sim. 10, 4, 4).

Die Tendenz des Werkes liegt klar zu Tage. In der Mahnung zur Bufse laufen alle einzelnen Abschnitte wie in einem Mittelpunkte zusammen. Der Verfasser will die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, den Bufsgeist, wecken und auf diesem Wege das christliche und kirchliche Leben erneuern und reinigen. Das Recht, ja die Pflicht, als Bufsprediger aufzutreten, entnimmt er den thatsächlichen Verhältnissen der Zeit. Wie er selbst, so bedürfen zahlreiche andere Gläubige einer durchgreifenden Sinnesänderung; ein Zustand der Halbheit und Unentschiedenheit hat sich weiter Kreise bemächtigt, ja es ist sozusagen die gesamte Christenheit von der Höhe ihres Berufes tief herabgesunken; wenigstens bleibt kein Stand von Vorwürfen verschont, auch die Vorsteher der Kirche werden an ihre Pflichten erinnert, am häufigsten jedoch werden die Reichen zur Rechenschaft gezogen. Die Dringlichkeit des Aufrufes zur Bufse aber wird durch den steten Hinweis auf die besondern Zeitumstände begründet. Einmal ist Hermas überzeugt, dafs in der allernächsten Zukunft eine gewaltige Verfolgung über die Kirche hereinbrechen wird. Die Kirche selbst zeigt ihm diese Verfolgung in dem vierten Gesichte unter dem Bilde eines grimmigen, wutschnaubenden Ungeheuers. Sodann aber setzt Hermas mit Bestimmtheit voraus, dafs in Bälde die Vollendung der Zeiten eintreten und der Bau der Kirche zum Abschlufs kommen wird. Nur wer sich schleunig bessert, kann deshalb noch hoffen, als tauglicher Baustein erfunden zu werden.

3. Die Form. — Die Eigenart des Werkes beruht auf seiner apokalyptischen Anlage. Der Verfasser schreibt auf Grund göttlicher Offenbarungen und infolge göttlichen Auftrags. Er tritt als ein vom Geiste Gottes inspirierter Prophet auf. Ohne Zweifel hat er damit seinen Mahnungen und Mitteilungen eine gröfsere Kraft, eine höhere Weihe geben wollen. Dafs er Anstofs erregen würde, war kaum zu befürchten. Er schrieb zu einer Zeit, wo der Glaube an die Fortdauer des prophetischen Charismas noch allgemein geteilt wurde, wo man noch ganze Reihenfolgen von Propheten seit Agabus (Apg. 11, 28; 21, 10) bis in die Gegenwart aufzählen und behaupten konnte, das

Prophetentum werde bis zur Wiederkunft des Herrn nicht untergehen. Hermas selbst erörtert des näheren die Merkmale, durch welche der wahre Prophet sich von dem falschen Propheten unterscheide, und der Kern seiner Ausführungen bezw. der Belehrungen des Bufsengels ist in dem Satze beschlossen: „An seinem Leben erkenne, ob ein Mensch den Geist Gottes habe“ (Mand. 11, 7). Auch der Umstand dürfte Beachtung verdienen, dafs Hermas auf den Gedanken gerät, die ihm erschienene Matrone sei die Sibylle (Vis. 2, 4, 1). Vielleicht sind damals bereits aufser heidnischen und jüdischen auch christliche Sibyllen-Orakel in Umlauf gewesen.

Die Schreibweise des Hirten ist breit und behaglich, aber auch volkstümlich und anschaulich. Er erzählt und schildert in greifbaren Farben und er belehrt und mahnt mit packender Kraft. Er gewinnt durch eine gewisse Urwüchsigkeit oder Kindlichkeit, welcher nichts ferner liegt als künstlicher Aufputz. Auch die Sprache ist die Sprache des gemeinen Mannes, ungesucht und eintönig und bei aller Fülle von Worten im Grunde doch wortarm, weil stets auf dieselben Wendungen angewiesen. Lateinische Wörter und sonstige Latinismen deuten darauf hin, dafs der Hirt in einer Gegend entstand, in welcher neben dem Griechischen das Lateinische gesprochen wurde. Lateinische Wörter sind *συμψέλλιον* (Vis. 3, 1, 4. 7 al.), subsellium, Sitzbank; *κεϱβικάϱιον* (Vis. 3, 1, 4) cervical, Kopfkissen; *ὁδὸς καμπανή* (Vis. 4, 1, 2), via campana, Feldweg; *στατίων* (Sim. 5, 1, 1. 2), statio, Bufsstation. Sonstige Latinismen sind *ἐάν σοι φανῇ* (Vis. 2, 3, 4), si tibi visum fuerit; *τῷ ἑαυτοῦ πάθει τὸ ἱκανὸν ποιῶν* (Sim. 6, 5, 5), suae ipsius passioni satisfaciens; *ἑτοιμάζειν* (Sim. 1, 1. 2 al.) im Sinne von comparare, erwerben. Viel stärker indessen als durch das Lateinische ist die Sprache des Hirten durch das Hebräische beeinflufst. Einen Unterschied zwischen *ἐν* und *εἰς* scheint er kaum zu kennen. Alle möglichen Verba und Adjektiva werden mit *ἀπό* verbunden zur Vertretung eines negativen Folgesatzes; vgl. *ὅλως ἀποτυφλοῦται ἀπὸ τῆς διανοίας τῆς ἀγαθῆς* (Mand. 5, 2, 7), „er wird völlig blind, so dafs ihm die rechte Erkenntnis mangelt“; *ἐσκανδαλισμένους ἀπὸ τῆς πίστεως* (Mand. 8, 10), „welche Ärgernis genommen haben, so dafs sie vom Glauben abgefallen sind“ Auch der Ausdruck *ἐὰν ἔτι πϱοσθῆτε ταῖς ἁμαϱτίαις ὑμῶν* (Vis. 5, 7), „wenn ihr noch zu sündigen fortfahrt“, oder *πϱοσέθηκαν ταῖς ἁμαϱτίαις αὐτῶν* (Sim. 6, 2, 3) hat echt hebräischen Klang. Fast unzählige Male kehrt die Wendung wieder *ποϱεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς* oder auch *ἐν ἀκακίᾳ* (Vis. 2, 3, 2) oder dgl.; kaum weniger häufig findet sich die Verbindung *φυλάσσειν τὰς ἐντολάς* oder auch *τὴν νηστείαν* (Sim. 5, 3, 5) oder dgl.; *ἐϱωτᾶν* ist immer so viel als bitten; fragen heifst *ἐπεϱωτᾶν*[1] Dieses hebraisierende Kolorit der

[1] Weiteres bei Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, S. 485—497: Über die Sprache des Hermas.

Sprache kann jedenfalls nicht auf künstliche Nachahmung der Redeweise der griechischen Bibel, sondern nur auf jüdische Abstammung oder doch jüdische Erziehung des Verfassers zurückgeführt werden. Anspielungen auf den Text der biblischen Bücher oder stillschweigende Entlehnungen aus denselben kommen übrigens in Fülle vor, ohne daſs sie äuſserlich gegen die Worte des Verfassers selbst abstächen, weil eben der letztere Fleisch vom Fleische der biblischen Autoren ist. Von den Schriften des Neuen Testamentes werden namentlich die Evangelien, die Apostelgeschichte, mehrere Briefe des hl. Paulus, der Brief des hl. Jakobus und der erste Brief des hl. Petrus verwertet. Ein ausdrückliches biblisches Citat sucht man im ganzen Hirten vergebens. Einmal wird das apokryphe Buch „Eldad und Modat" angeführt (Vis. 2, 3, 4)[1]

Als Probe der Darstellung mag das kurze fünfte Gesicht, welches, wie gesagt, den zweiten Teil des Werkes, die Gebote und Gleichnisse, einleitet, in Übersetzung folgen.

„Als ich zu Hause mein Gebet verrichtet und mich auf das Sopha niedergelassen hatte, trat ein Mann von vornehmen Gesichtszügen in Hirtentracht ein. Er trug ein weiſses Ziegenfell, hatte einen Ranzen über der Schulter und einen Stab in der Hand. Und er grüſste mich und ich erwiderte seinen Gruſs. Und alsbald lieſs er sich an meiner Seite nieder und sagte zu mir: ‚Ich bin von dem ehrwürdigsten Engel[2] gesandt worden, um die übrigen Tage deines Lebens bei dir zu wohnen.' Ich war der Meinung, er sei gekommen, mich zu versuchen, und sagte zu ihm: ‚Wer bist du denn? Ich möchte doch wissen,' sprach ich, ‚wem ich anvertraut worden bin.' Er sagte zu mir: ‚Erkennst du mich nicht?' ‚Nein,' sprach ich. ‚Ich bin', sprach er, ‚der Hirt, welchem du anvertraut wurdest.' Da er noch sprach, veränderte sich sein Aussehen und ich erkannte, daſs es jener war, welchem ich anvertraut wurde[3], und alsbald schrak ich zusammen und Furcht ergriff mich und ich ward ganz überwältigt von Schmerz, daſs ich ihm so boshaft und unverständig geantwortet hatte. Er aber antwortete und sagte zu mir: ‚Erschrick nicht, sondern zeige dich stark in Befolgung meiner Gebote, welche ich dir geben soll. Denn ich bin gesandt,' sprach er, ‚um dir alles das, was du früher gesehen hast, noch einmal zu zeigen, eben die Punkte, welche für euch von Nutzen sind. Zuerst von allem schreib' meine Gebote und die Gleichnisse nieder; das andere aber sollst du so niederschreiben,

[1] Vgl. über dieses Buch E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., Bd. III (1898). S. 266 f.

[2] Über die Persönlichkeit dieses ehrwürdigsten Engels (σεμνοτάτου ἀγγέλου) wird gestritten. Wahrscheinlich ist der Erzengel Michael gemeint.

[3] Der Hirt ist also identisch mit dem schönen Jüngling, welchen Hermas schon im zweiten und dritten Gesicht gesehen hat (Vis. 2, 4, 1; 3, 10, 7).

wie ich es dir zeigen werde[1]. Deshalb', sprach er, ‚befehle ich dir, zuerst die Gebote und die Gleichnisse niederzuschreiben, damit du sie unverweilt vorlesest und sie beobachten könnest.' So schrieb ich denn die Gebote und Gleichnisse nieder, wie er mir befohlen hatte. Wenn ihr sie nun hört und sie beobachtet und nach ihnen wandelt und sie ins Werk setzt mit reinem Herzen, werdet ihr vom Herrn alles empfangen, was er euch verheifsen hat. Wenn ihr sie aber hört und trotzdem keine Bufse thut, sondern noch zu sündigen fortfahrt, werdet ihr das Gegenteil vom Herrn empfangen. Dieses alles in solcher Weise niederzuschreiben, hat mir der Hirt, der Bufsengel, befohlen."

Neuere Übersetzungen des Hirten finden sich unter den § 7 genannten deutschen und englischen Übersetzungen der Werke der Apostolischen Väter.

Über den Hirten handeln unter andern K. R. Jachmann, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik. Königsberg 1835. 8°. H. Hagemann, Der Hirt des Hermas: Theol. Quartalschrift. Bd. XLII (1860). S. 1—40. E. Gaâb, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik. Basel 1866. 8°. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht. Gotha 1868. 8°. J. Nirschl, Der Hirt des Hermas. Eine historisch-kritische Untersuchung. Passau 1879. 8°. M. C., Le Pasteur d'Hermas; analyse accompagnée d'une notice, d'extraits et de notes. Paris 1880. 8°. A. Brüll, Der Hirt des Hermas, nach Ursprung und Inhalt untersucht. Freiburg i. Br. 1882. 8°. J. Bénazech, Le prophétisme chrétien, depuis les origines jusqu'au ‚Pasteur' d'Hermas. (Thèse.) Cahors 1901. 8°. — Ältere Schriften sind genannt bei Chevalier, Bio-Bibliographie 1050. 2648; bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 30—33.

Die besondere Litteratur über die Entstehungsverhältnisse und die Lehranschauungen des Hirten soll im Verlaufe noch Erwähnung finden. Über die Beziehungen des Hirten zu den vier Evangelien s. C. Taylor, The witness of Hermas to the four gospels. London 1892. 4°. Vgl. H. Holtzmann in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1893, Sp. 228—230. W C. van Manen, Hermas als getuige voor de kanonieke Evangeliën: Theologisch Tijdschrift, 1893, p. 180—194. C. Taylor, Hermas and the four gospels: The Classical Review. vol. VII (1893). p. 200—201.

C. Taylor, Hermas and Cebes: The Journal of Philology. vol. XXVII (1900). p. 276—319. Anknüpfend an Beobachtungen J. M. Cotterills, behauptet Taylor, Hermas habe das unter dem Namen des Philosophen Kebes gehende „Gemälde" (πίναξ, tabula), welches in seltsamen Allegorien die stoische Ethik zur Darstellung bringt, sich zum Vorbild genommen und als Quelle benutzt. Allerdings besteht zumal zwischen dem dritten Gesichte und dem neunten Gleichnisse bei Hermas einerseits und dem „Gemälde" andererseits eine immerhin beachtenswerte Ähnlichkeit. Ein wörtliches Zusammentreffen ist jedoch nirgendwo zu konstatieren.

4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. — Der Verfasser des Hirten nennt sich selbst zu wiederholtenmalen Hermas (Vis. 1, 1, 4. 2, 2. 4, 3; 2, 2, 2 u. s. f.),

[1] Unter dem andern (τὰ ἕτερα) ist wohl ohne Zweifel das den Geboten und den acht ersten Gleichnissen nachträglich angereihte neunte Gleichnis verstanden. Vgl. unten Abs. 6, zum Schlufs.

ohne indessen diesem Namen irgend welche nähere Bestimmung beizufügen. Die Offenbarungen, welche er empfing, insbesondere die Gesichte, knüpften aber an persönliche Erfahrungen an, und infolgedessen sind seinem Berichte doch noch einige weitere Andeutungen über seinen Lebensgang und seine Lebensstellung eingeflochten. Er war Sklave und ward, noch jung an Jahren, von seinem Herrn an eine gewisse Rhode nach Rom verkauft (Vis. 1, 1, 1), von dieser aber freigegeben. Er begründete einen Hausstand und betrieb mit grofsem Erfolge auswärts Handelsgeschäfte (Vis. 1, 3, 1; 2, 3, 1; 3, 6, 7). Der Reichtum, welchen er auf nicht ganz redlichem Wege gewonnen, war von nachteiligem Einflusse auf ihn und seine Familie. Sein Weib war nicht ohne Tadel. Seine Kinder verleugneten sogar in der Verfolgung den Glauben und wurden die Ankläger ihrer eigenen Eltern (Vis. 2, 2, 2). Die Strafe des Himmels blieb nicht aus. Hermas verlor das rasch erworbene Vermögen und lebte später in sehr bescheidenen Verhältnissen zu Rom, wo er in der Nähe der Stadt einen Acker bebaute (Vis. 3, 1, 2; 4, 1, 2). Auf diesem Acker, an dem Wege von Rom nach Cumä gelegen, erhielt er die Offenbarungen der Matrone. Er war bereits zur Erkenntnis seiner Schuld gelangt und durch das erbarmungsvolle Entgegenkommen des Himmels ward er in seinen guten Vorsätzen neu bestärkt. Auch seine Angehörigen sind in sich gegangen; seine Kinder haben „von ganzem Herzen Bufse gethan“ (Sim. 7, 4).

Sehr auffällig ist eine Bemerkung zu Eingang des neunten Gleichnisses. Der Bufsengel, schreibt Hermas, „entführte mich nach Arkadien auf einen zitzenförmigen Berg und setzte mich auf die Spitze des Berges und zeigte mir eine grofse Ebene und rings um die Ebene herum zwölf Berge, von welchen jeder ein anderes Aussehen hatte“ (Sim. 9, 1, 4). Folgt eine einläfsliche Schilderung der Gegend. Die Angabe *εἰς τὴν Ἀρκαδίαν* mufs befremden, weil alles andere, was Hermas berichtet, zu Rom oder in der nächsten Umgebung Roms sich abspielt. Zahn[1] hat kein Bedenken getragen, den Text zu ändern und zu schreiben *εἰς τὴν Ἀρικίαν*, nach Aricia, der alten Latinerstadt. Allein die ungetrübte Übereinstimmung sämtlicher Texteszeugen bildet eine schwer hinwegzuräumende Gegeninstanz. Harris[2] trat den Nachweis an, dafs Hermas wirklich Arkadien, das Mittelland des Peloponnes, im Auge gehabt und seine Beschreibung aus Pausanias entlehnt habe. Nach Robinson[3] soll Hermas vielmehr eine selbständige Kenntnis Arkadiens bekunden und

---

[1] Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, S. 211 ff.

[2] Hermas in Arcadia: Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis, June 1887, p. 69—83.

[3] In seiner vorhin genannten Ausgabe der Kollation der Athoshandschrift des Hirten von Lambros, Cambridge 1888, p. 30—36.

wahrscheinlich ein griechischer Sklave aus Arkadien gewesen sein. Die fragliche Stelle wird wohl stets bestritten bleiben, ist aber auch nur von untergeordneter Bedeutung.

Ungleich wichtiger ist eine Andeutung gegen Ende des zweiten Gesichtes. Die Matrone fragt Hermas, ob er ihrem Auftrage entsprechend ein Büchlein (βιβλίον), welches sie ihm früher mitgeteilt, den Presbytern eingehändigt habe. Hermas mufs die Frage verneinen, und die Matrone fährt fort: „Du hast recht gehandelt, denn ich habe noch einige Worte hinzuzufügen. Wenn ich nun meine Worte ganz beendet habe, sollen dieselben durch dich allen Auserwählten bekannt gegeben werden. Du sollst also zwei Abschriften (βιβλαρίδια) fertigen und eine an Klemens und eine an Grapte schicken. Klemens wird alsdann (die Schrift) an die auswärtigen Städte schicken, denn ihm ist dies aufgetragen (ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται); Grapte wird die Witwen und Waisen (gemäfs der Schrift) unterweisen; du aber wirst (die Schrift) in dieser Stadt den Presbytern vorlesen, welche der Kirche vorstehen" (Vis. 2, 4, 2—3). Grapte ist, wie es scheint, Diakonisse; Klemens aber wird als Papst dargestellt: er steht an der Spitze der römischen Kirche und hat den Verkehr dieser Kirche mit den auswärtigen Gemeinden zu leiten [1]. Ohne Zweifel redet Hermas von Klemens von Rom und wahrscheinlich will er auf den schon im Altertum hochgefeierten Brief des hl. Klemens an die Korinther hinweisen. Hermas stellt sich also selbst dem Leser als einen Zeitgenossen des hl. Klemens vor, und Klemens hat, wie wir früher sahen, in den Jahren 92—101 den Stuhl Petri inne gehabt (§ 11, 1).

5. Die Entstehungsverhältnisse. Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. — Mehrere Kirchenschriftsteller der ältesten Zeit haben Hermas als einen göttlich inspirierten Propheten anerkannt

[1] Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 175) erblickt in den Worten σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας einen Beweis und zwar einen „unwidersprechlich deutlichen" Beweis dafür, „dafs damals die römische Kirche von einem Presbyterkollegium geleitet wurde und wohl Bischöfe besafs, dafs jedoch ein monarchischer Bischof noch fehlte" Wie kann Harnack in diesem Zusammenhang die unmittelbar vorhergehenden Worte über Klemens ganz unerwähnt lassen? Mufs er doch selbst zugeben, dafs unter Klemens kein anderer verstanden ist als der im Namen der römischen Gemeinde schreibende Verfasser des Briefes an die Korinther (a. a. O. II, 1, 265), eben jener Klemens, welchen das gesamte christliche Altertum als einen der ersten Nachfolger des hl. Petrus bezeichnet. Die Worte über Klemens erinnern an folgende Worte des Schreibens einer palästinensischen Synode an Papst Viktor I. (189—198/199) bezw. die damalige römische Gemeinde: „Traget Sorge, dafs Abschriften unseres Briefes an alle Gemeinden gesandt werden" (τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, bei Eus. Hist. eccl. 5, 25). Jedenfalls war es nichts Neues, worum die palästinensischen Bischöfe baten. Der Bischof von Rom pflegte auch die Korrespondenz der verschiedenen Landeskirchen untereinander zu vermitteln.

und seinem Werke das höchste Ansehen beigemessen. Irenäus (Adv. haer. 4, 20, 2) leitet ein Citat aus dem Hirten mit der bedeutungsvollen Formel ein εἶπεν ἡ γραφή. Tertullian (De orat. c. 16) nennt das Werk scriptura, Pseudo-Cyprian (Adv. aleat. c. 2) scriptura divina. Klemens von Alexandrien hat dem Hirten, wie zahlreiche Citate und sonstige Entlehnungen beweisen, gleichfalls wenigstens eine grofse Verehrung entgegengebracht. Origenes (Comm. in Rom. 10, 31) glaubte den Verfasser mit jenem Hermas identifizieren zu dürfen, welchen Paulus Röm. 16, 14 grüfsen läfst; er gab damit einer Vermutung Ausdruck, welche in der Folge noch sehr häufig wiederholt werden sollte. Er war aber auch, wie er sofort hinzufügt, sehr geneigt, den Hirten für eine göttlich inspirierte Schrift zu halten (quae scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata).

Dieser mehr oder weniger rückhaltlosen Anerkennung des Hirten ist jedoch von Anfang an ein wesentlich anders lautendes Urteil zur Seite gegangen. Origenes selbst hebt hervor, dafs seine Ansicht vielem Widerspruche begegne, insofern der Hirt nicht von allen als kanonische Schrift, γραφὴ θεῖα, geschätzt (Comm. in Matth. 14, 21), von einigen gar verächtlich behandelt werde (καταφρονούμενον, De princ. 4, 11). Er begleitet deshalb seine Anführungen aus dem Hirten wiederholt mit der Restriktion si cui tamen scriptura illa recipienda videtur oder dgl.[1] Längst vor Origenes aber hatte der Verfasser des Muratorischen Fragments den Glauben an den inspirierten Charakter des Hirten mit Entschiedenheit bekämpft und zugleich auch positiven Aufschlufs über die Herkunft des Werkes gegeben. In der Aufzählung der Schriften des Neuen Testamentes schrieb er[2]: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Mögen auch diese Sätze, wie die meisten Sätze des Fragments, der Schwierigkeiten und Dunkelheiten manche bieten, so viel ergiebt sich unzweideutig, dafs der Fragmentist den Hirten nicht auf eine Linie mit den Schriften der Propheten und Apostel gestellt oder nicht zum biblischen Kanon gerechnet wissen will, und zwar deshalb, weil dieser Hirt sehr jungen Datums, von dem Bruder des Papstes Pius I., welcher etwa 140—155 regierte, verfafst ist. Eine Stelle Tertullians, und zwar Tertullians des Montanisten, darf auch nicht übergangen werden. Er tritt einem

[1] Siehe die Stellen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 54.

[2] Nach der Textesrezension von Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1 (1890), 1 ff.

Indulgenzedikte des Papstes Kallistus (217—222), welches vermutlich Berufung auf den Hirten eingelegt hatte, mit den Worten entgegen: Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur (De pudic. c. 10; vgl. c. 20). Nachweislich hat Tertullian, wie so oft, die Wahrheit übertrieben; jedenfalls aber mufs zu Beginn des 3. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche die Anschauung weit verbreitet gewesen sein, dafs der Hirt auf kanonische Dignität keinen Anspruch erheben dürfe und nur beschränktes Vertrauen verdiene.

In der Folge ist das Ansehen des Hirten mehr und mehr gesunken. Athanasius schliefst denselben aus dem Kanon aus (De decr. Nic. Syn. c. 18), Eusebius stellt ihn unter die Apokryphen (Hist. eccl. 3, 25, 4). Freilich bezeugt Eusebius gleichzeitig, dafs das Buch mehrfach als unentbehrlich für den Katechumenenunterricht angesehen und öffentlich in den Kirchen vorgelesen werde (l. c. 3, 3, 6), und auch Athanasius will die Brauchbarkeit des Buches für die Zwecke der Katechese keineswegs bestreiten (Ep. fest. 39 a. 365). Es begreift sich daher, dafs der Hirt, wie oben bemerkt, in dem Anhange des cod. Sinaiticus eine Stelle fand. In der lateinischen Kirche hat derselbe seine Hochschätzung schneller und vollständiger eingebüfst. Hieronymus durfte sagen, bei den Lateinern sei das Buch fast unbekannt (apud Latinos paene ignotus est, De vir. ill. c. 10), und nahm seinerseits keinen Anstand, das apokryphe Buch wegen seiner Bemerkung über den den Tieren vorgesetzten Engel Thegri[1] (Vis. 4, 2, 4) der Thorheit zu bezichtigen (liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, Comm. in Hab. ad 1, 13 sq.)[2]. Übrigens ist die Schrift, wie schon die zahlreichen Handschriften der älteren lateinischen Übersetzung lehren, auch im Abendlande nicht ganz aus dem Gebrauche geschwunden. Die äthiopische Übersetzung erkennt dem Verfasser noch einmal den Titel eines Propheten zu (Hêrmâ Nabî).

6. Die Entstehungsverhältnisse. Fortsetzung. Die neuere Kritik. — Der Vorschlag des Origenes, den Verfasser des Hirten in dem apostolischen Hermas, dem Freunde des hl. Paulus

---

[1] Über ergebnislos verlaufene Bemühungen, den rätselhaften Namen *Θεγρί* aufzuhellen, berichtet Harnack in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1885, Sp. 146. 267.

[2] Die anerkennenden Worte über den Hirten bei Hier. De vir. ill. c. 10: re vera utilis liber multique de eo scriptorum veterum usurpavere testimonia, spiegeln nicht etwa das Urteil abendländischer Kreise wieder, sondern sind lediglich aus Eus. Hist. eccl. 3, 3, 6 herübergenommen. v. Sychowski (Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster i. W 1894, S. 94) will die Worte utilis liber auf Orig. Comm. in Rom. 10, 31 zurückführen. Ich denke, sie sind ebenso wie die folgenden Worte aus Eus. l. c. geflossen (*ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται*, sc. *τὸ βιβλίον*).

(Röm. 16, 14), zu suchen, hat, obwohl er sich lediglich auf den Klang des Namens stützen kann, auch in neuerer Zeit noch Verteidiger gefunden. Gaab (1866) und Zahn (1868) liefsen diese Meinung fallen, erklärten den Verfasser für einen Zeitgenossen des Papstes Klemens und wiesen die Schrift dem Ende des 1. Jahrhunderts zu. Die Angabe des Muratorischen Fragments, urteilten sie, könne dem Selbstzeugnisse des Verfassers gegenüber keinen Glauben verdienen. Die Mehrzahl der neueren Kritiker indessen ergriff umgekehrt für den Fragmentisten gegen den Verfasser Partei und verlegte die Entstehung des Hirten in die Tage des Papstes Pius I. (140—155)[1]. Es läfst sich auch nicht verkennen, dafs in dem Muratorischen Fragmente ein durchaus unanfechtbares Zeugnis vorliegt. Der Fragmentist steht dem Verfasser des Hirten örtlich wie zeitlich nahe, und der wesentliche Inhalt seiner Worte wird durch spätere Stimmen des Abendlandes, Tertullian insbesondere und Hieronymus, nur bestätigt. Dem Verdachte, er habe aus persönlicher Abneigung gegen den Hirten Falsches berichtet, mangelt alle Begründung. Der Verfasser des Hirten wird damit allerdings der Unwahrheit, der Täuschung beschuldigt: er hat seine Gegenwart um ein halbes Jahrhundert zurückdatiert[2]. Aber nicht erst durch den Fragmentisten, durch sein Werk selbst wird der Verfasser entlarvt. Durch innere Anzeichen wird die Entstehung des Hirten um die Mitte des 2. Jahrhunderts wenn nicht sicher gestellt, so doch sehr wahrscheinlich gemacht. Die besondere Vorliebe und die auffallende Weitläufigkeit, mit welcher die Frage nach der Vergebung der schweren Sünde behandelt wird (s. namentlich Vis. 3; Sim. 8—9), weckt alsbald die Vermutung, der Verfasser kenne und berücksichtige wenigstens schon die ersten Anfänge der montanistischen Bewegung. Jedenfalls bekämpft derselbe bereits die Gnostiker (Vis. 3, 7, 1; Sim. 8, 6, 5; 9, 22, 1: *θέλοντες πάντα γινώσκειν καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι*). Die Christenverfolgung,

---

[1] So auch A. Brüll, Der Hirt des Hermas. Freiburg i. B. 1882; Funk in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., V (1888), 1839 ff. u. a.

[2] Seltsamerweise glaubt Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 264 ff.) die Angabe des Fragmentisten und das Selbstzeugnis des Verfassers miteinander vereinbaren zu können. Der Hirt sei successiv entstanden, die Redaktion und Publikation des Ganzen in der vorliegenden Gestalt sei um 140 erfolgt, das in dem zweiten Gesicht steckende „Büchlein" aber sei schon um 110 niedergeschrieben und Klemens überreicht worden. Allerdings ist der Hirt nicht ein Werk aus einem Gusse. Aber dafs drei volle Jahrzehnte über der Ausarbeitung und Umarbeitung dahingegangen sein sollen, ist denn doch nicht mehr recht glaublich. Die Voraussetzung, Klemens habe noch um 110 gelebt, fufst auf sehr fragwürdigen Kombinationen. Die Überlieferung besagt, Klemens sei schon 101 gestorben (vgl. § 11, 1). Der andern Voraussetzung, der Hirt sei um 140 der Öffentlichkeit übergeben worden, fehlt gleichfalls ein ausreichender Stützpunkt. Nach dem Fragmentisten wurde das Werk innerhalb der Jahre 140—155 verfafst; das Jahr 155 hat ganz denselben Anspruch, als Jahr der Abfassung zu gelten, wie das Jahr 140.

auf welche Hermas zurückblickt, kann nach manchen Andeutungen (vgl. insbesondere Sim. 9, 28) nicht wohl diejenige Domitians (81 bis 96), und mufs daher wohl diejenige Trajans (98—117) sein. Die lange Zeit des Friedens aber, welche sich an jene Verfolgung anschlofs und den Eifer vieler Christen in trauriger Weise erkalten liefs (s. namentlich Vis. 2, 2—3), wird die Regierungszeit des Antoninus Pius (138—161) sein. Und in der Erwartung einer neuen, heftigeren Verfolgung mag die Furcht vor Mark Aurel zum Ausdruck kommen, welcher zu Anfang des Jahres 147 durch Antoninus Pius zur Mitregentschaft berufen wurde[1]. Endlich ist die Christenheit, an welche der Hirt sich wendet, überhaupt bereits gealtert; Lauheit und Weltsinn haben weit um sich gegriffen; eine Verschärfung der Kirchenzucht, namentlich bezüglich der Wiederaufnahme Gefallener, erscheint dringend geboten. Auf die Kirche des 1. Jahrhunderts dürfte das düstere Bild, welchem diese Züge entnommen sind (vgl. auch Abs. 2 zum Schlufs), keine Anwendung finden.

Diesen inneren Beweismomenten gegenüber können die Angaben des Verfassers über seine Lebensverhältnisse nicht ins Gewicht fallen. Dieselben haben ebensowenig historische Bedeutung wie die visionäre Einkleidung der ganzen Schrift. Hier wie dort handelt es sich um eine Fiktion. Der Verfasser spielt Verstecken. Der angebliche Laie, Handelsmann und Bauer ist wohl in Wirklichkeit ein hervorragendes Mitglied des römischen Klerus gewesen. Jedenfalls lassen sich die Selbstaussagen mit der durch den Inhalt nahegelegten Vorstellung von der Persönlichkeit des Verfassers kaum in Einklang bringen. Sie sind allem Anscheine nach den Tendenzen des Buches angepafst und mit Rücksicht auf letztere erdichtet. Hermas und sein Haus sind der Typus der Schäden der damaligen Christenheit, wie denn auch der Ruf zur Bufse zuerst an Hermas und sein Haus ergeht.

In neuester Zeit ist die Einheitlichkeit des Hirten von einzelnen Forschern bestritten und das Buch in der überlieferten Gestalt auf mehrere Autoren verteilt worden. de Champagny[2] nahm zwei Autoren an: der erstere, der apostolische Hermas (Röm. 16, 14), habe die Gesichte 1—4, der andere, der Bruder des Papstes Pius I., habe die Gebote und die Gleichnisse sowie das dieselben einleitende Gesicht 5 geschrieben. Hilgenfeld[3] wollte drei Autoren unterschieden wissen: einen Hermas pastoralis, einen Zeitgenossen des römischen

[1] Über das Datum der Bestellung Mark Aurels zum Mitregenten und die Bedeutung der Mitregentschaft s. R. Seeberg, Die Apologie des Aristides (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons V, 1893) S. 271 ff.

[2] In seinem berühmten Werke über die Antonine, Les Antonins, Paris 1863, t. I, 134, n. 1. t. II, 347, n. 3; ed. 3, 1875, t. I, 144.

[3] In der 2. Aufl. seiner Ausgabe des Hirten (Nov. Test. extra canonem rec. III), Lips. 1881. Proleg. p. XXI sqq.

Klemens, welchem der eigentliche Hirt, d. i. Vis. 5 bis Sim. 7, zuzuweisen sei, einen Hermas apocalypticus, welcher unter Trajan oder Hadrian Vis. 1—4, eine entschieden antipaulinische Schrift, veröffentlicht habe, und einen Hermas secundarius, den Bruder oder doch einen Zeitgenossen des Papstes Pius I., von welchem Sim. 8—10 herrühre und von welchem das ganze Werk seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe. Diese Teilungshypothesen haben indessen wenig Anklang gefunden und sind von Link und Baumgärtner eingehend widerlegt worden. Die Gleichheit des Stiles und des Wortschatzes, der Tendenz und der Situation zeugt laut für den einheitlichen Ursprung des Ganzen.

In anderer Weise hat Spitta[1] die Annahme zweier Autoren vertreten. In dem kanonischen Briefe des hl. Jakobus glaubte er den Brief eines Juden Jakobus und in dem Hirten des Hermas die christliche Überarbeitung einer jüdischen Grundschrift zu erkennen. Ein prophetisches oder apokalyptisches Buch, welches ein spätestens unter Kaiser Klaudius (41—54) lebender Jude verfafst habe, sei etwa 80 Jahre später von einem Christen Hermas, wahrscheinlich dem Bruder des Papstes Pius I., revidiert und interpoliert worden. Auch leide der Text des Hirten an mannigfacher Unordnung, insofern durch Zufälligkeiten der Überlieferung verschiedene Abschnitte an eine verkehrte Stelle geraten seien. Spittas Ausführungen hat Funk einer kritischen Beleuchtung unterzogen. Es ergab sich, dafs die überlieferte Ordnung der Schrift als die ursprüngliche anzusehen ist und dafs Spuren späterer Umarbeitung einer älteren Vorlage nicht aufzufinden sind. Mehrere Stücke, welche von Spitta als nachträgliche Zusätze ausgeschieden wurden, werden durch den Kontext selbst als Eigentum der ersten Hand erwiesen, und da die meisten dieser Stellen ein entschieden christliches Gepräge haben, so ist der Gedanke an einen jüdischen Ursprung der Schrift ausgeschlossen.

Auch verfehlte Theorien pflegen ein Körnchen Wahrheit zu enthalten. Spitta konnte an die vorhin berührte jüdische oder judenchristliche Färbung der Sprache des Hirten anknüpfen, und Hilgenfeld hat mit Recht auf einen gewissen Mangel an Abrundung und Geschlossenheit des Ganzen, auf gewisse Unebenheiten und Widersprüche im einzelnen hingewiesen. Diese letzteren Erscheinungen sind wenigstens zum grofsen Teile darauf zurückzuführen, dafs das Buch stückweise nach und nach entstanden oder aus der Zusammenfügung kleinerer Sonderschriften erwachsen ist. Die zwei Teile, von welchen der zweite in Geboten und Gleichnissen von neuem ausführen soll, was der erste in Gesichten vorgetragen hatte (Vis. 5, 5), sind nicht gegenseitig sich ergänzende Glieder, sondern selbständige Stücke,

[1] Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. Bd. II. Göttingen 1896.

welche äuſserlich und künstlich, durch später eingeschobene redaktionelle Vermerke, miteinander verknüpft worden sind. Ob der erste Teil, die Gesichte 1—4, eine ursprüngliche Einheit gebildet hat, muſs auch sehr bezweifelt werden, um so mehr, als schon im zweiten Gesichte von einem besondern Büchlein (βιβλίδιον) die Rede ist, welches eine einzelne Offenbarung der Matrone enthielt. Der zweite Teil darf mit Sicherheit, im Anschluſs an Fingerzeige des Verfassers selbst, als ein nicht einheitlich konzipiertes Stück bezeichnet werden. Ursprünglich hat derselbe das Gesicht 5, die Gebote und die Gleichnisse 1—8 umfaſst. Das groſse Gleichnis 9 stellt einen späteren Nachtrag dar; es wird ausdrücklich als ein Zusatz zu den Geboten und Gleichnissen des Buſsengels eingeführt (Sim. 9, 1, 1 sqq.; vgl. Vis. 5, 5). Es bildet aber zugleich eine sachlich und formell in sich abgeschlossene Schrift; das zehnte und letzte Gleichnis, welches mit den Worten beginnt: postquam perscripseram librum hunc, ist wiederum erst später hinzugetreten [1]. Zur Bemessung des Zeitraumes, welcher zwischen der Niederschrift des ältesten Teiles und der schlieſslichen Redaktion des Ganzen gelegen, fehlen die Mittel. Äuſsere Zeugnisse für eine frühere Sonderexistenz einzelner Teile sind nicht beizubringen. An der Zusammenstellung des Ganzen durch den Verfasser selbst ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.

Ledrain, Deux apocryphes du 2e siècle, avec une étude sur la date du Pasteur d'Hermas. Paris 1871. 8°. G. Heyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. (Diss. inaug.) Regiomonti 1872. 8°. H. M. Th. Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt. Gekrönte Preisschrift. Rostock 1876. 8°. Ad. Link, Die Einheit des Pastor Hermae. Marburg 1888. 8°. P. Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buches. Gekrönte Preisschrift. Freiburg i. B. 1889. 8°. Die Einwendungen Hilgenfelds gegen die Verteidigung der Einheit des Hirten durch Link und Baumgärtner, Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. XXXII (1889), S. 363—373, sind unzureichend. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1 (1897), 257—267. F. Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. Bd. II. Göttingen 1896. Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas. Gegen Spitta s. Funk, Die Einheit des Hirten des Hermas: Theol. Quartalschrift. Bd. LXXXI (1899). S. 321—360. D. Völter, Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Klemens von Rom. Ein Beitrag zur Gesch. der altchristl. Litteratur. Berlin 1900. 8° Wie Spitta, so will auch Völter wenigstens aus den Visionen des Hermas alles das, was christlichen Charakters ist, als spätere Interpolation ausscheiden. Ähnlich auch H. A. van Bakel, De compositie van den Pastor Hermae. (Proefschrift.) Amsterdam 1900. 8°. Vgl. über Völter und van Bakel G. Krüger in der Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1900, Sp. 533—536. J. Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas. Paris 1900. 8°. J. M. S. Baljon, Jets over den Pastor van Hermas: Theol. Studiën, 1901, p. 101—113. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. I: Der erste Brief des römischen Klemens. II: Ignatius von Antiochien. III: Der „Hirt" des Hermas. Leipzig 1901. 8°.

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. II, 1, 260 ff.

7 Lehranschauungen. — Die lehrhaften Ausführungen des Hirten drehen sich zunächst und hauptsächlich um die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung der schweren Sünde, insbesondere des Ehebruchs und des Abfalls vom Glauben. Eine gedrängte Zusammenfassung seiner Lehre von der Sündenvergebung giebt Hermas Mand. 4, 3; die weitere Erläuterung enthalten die grofsen Gleichnisse vom Turmbau, Vis. 3 und Sim. 9, und vom Weidenbaume, Sim. 8. Im vierten Gebote wird der Mann ermahnt, die bufsfertige Frau nach dem Ehebruche wieder aufzunehmen, „aber nicht öfters, denn für die Knechte Gottes giebt es nur eine Bufse" (*μὴ ἐπὶ πολὺ δέ· τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία*, Mand. 4, 1, 8). Hermas nimmt Anlafs, zu bemerken, er habe von einigen Lehrern (*παρά τινων διδασκάλων*) gehört, es gebe keine andere Bufse aufser derjenigen, „da wir in das Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden erlangten" Und der Bufsengel erklärt, so verhalte es sich wirklich, denn wer Vergebung seiner Sünden erlangt habe, dürfe nicht wieder sündigen, sondern müsse rein bleiben. Diejenigen, welche jetzt zum Glauben gelangt seien oder in Zukunft zum Glauben gelangen würden, hätten keine Vergebung der Sünden durch Bufse (*μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν*), wohl aber Nachlafs ihrer früheren Sünden. Denjenigen jedoch, welche vor diesen Tagen berufen worden seien, habe der Herr in seiner Barmherzigkeit Bufse gewährt. Nach Ablauf dieser Gnadenfrist habe der Sünder nur eine Bufse (*μίαν μετάνοιαν ἔχει*), und wenn er fernerhin noch sündige, so nutze es ihm nichts, Bufse zu thun, denn er werde schwerlich das Leben erlangen (*δυσκόλως γὰρ ζήσεται*, Mand. 4, 3). Es haben also in der Umgebung des Verfassers zwei verschiedene Ansichten über die Bufse bestanden, eine strengere und eine mildere. Hermas will eine Mittelstellung einnehmen. Er redet der Milde das Wort, insofern es in der von ihm verkündigten Zeit der Gnade noch eine Vergebung der Sünden durch Bufse geben soll, und er tritt für die Strenge ein, insofern in späteren Tagen die Taufe als die einzige Bufse gelten soll[1]. Der jetzt noch offen stehende Weg der Bufse wird als ein weiter und mühsamer gekennzeichnet (vgl. Sim. 6 und 7). Der Hirt ist der früheste Zeuge der „Stationen" oder Stufen des Bufswerkes (Sim. 5, 1, 1. 2). Die durch die Bufse bezw. durch die Taufe zu erlangende Rechtfertigung ist nicht eine blofse Entsündigung, sondern eine positive Heiligung vermöge der Innewohnung des Heiligen Geistes.

---

[1] Die Worte des Hirten von der *μετάνοια μία* sind häufig auf die Bufse nach der Taufe gedeutet worden. Die Theorie von der alleinigen Bufse in der Taufe widersprach dem kirchlichen Glaubensbewufstsein und ward bald völlig verdrängt durch die Anschauung von der einen Bufse nach der Taufe. Aber die Meinung des Hirten selbst kann kaum zweifelhaft sein. Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 168 ff.

„Bewahre“, mahnt der Bufsengel, „dieses dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, welcher in ihm wohnt, ihm Zeugnis gebe (vgl. Hebr. 10, 15), und dein Fleisch gerechtfertigt werde. Schau zu, dafs nicht in deinem Herzen der Gedanke aufsteige, dieses dein Fleisch sei vergänglich, und du dasselbe mifsbrauchest zu irgend einer Befleckung. Denn wenn du dein Fleisch befleckst, wirst du auch den Heiligen Geist beflecken; wenn du aber den Geist befleckst, wirst du nicht leben“ (Sim. 5, 7, 1—2; vgl. ebenda 6, 5—7).

Im Stande der Rechtfertigung kann der Mensch wahrhaft verdienstliche Werke verrichten und auch überpflichtmäfsigen Tugendübungen sich unterziehen, welchen von Seiten Gottes ein besonderer Lohn in Aussicht steht. Die katholische Lehre von den opera supererogatoria bezeugt der Hirt auf das Unzweideutigste. Dem Knechte, welcher den Weinberg zu bearbeiten hatte, giebt der Herr nach seiner Rückkehr nicht blofs die Freiheit, welche er ihm versprochen; weil der Knecht mehr gethan, als ihm aufgetragen war, macht der Herr ihn überdies „zum Miterben seines Sohnes“ (Sim. 5, 2). Und in der Auslegung dieses Gleichnisses heifst es: „Beobachte die Gebote des Herrn, und du wirst Gott wohlgefällig sein und in die Zahl derjenigen eingeschrieben werden, welche seine Gebote beobachten. Wenn du aber etwas Gutes thust, was über das Gebot Gottes hinausgeht, so wirst du dir selbst überschwenglicheren Ruhm erwerben und zu gröfserem Ansehen bei Gott gelangen, als es sonst der Fall sein würde“ (Sim. 5, 3, 2—3). Auf der Lehre von den opera supererogatoria fufst die Lehre von den evangelischen Räten, und auch sie kommt wenigstens andeutungsweise im Hirten zum Ausdruck. Die Frau des Hermas soll fürderhin seine Schwester sein (Vis. 2, 2, 3), ein Ausdruck, welcher nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Buches nur auf ein enthaltsames Leben der Ehegatten gedeutet werden kann (vgl. Vis. 2, 3, 1; Sim. 9, 11, 3). Dementsprechend wird auch die zweite Ehe für erlaubt erklärt, zugleich aber die Enthaltsamkeit als das Vollkommenere bezeichnet (Mand. 4, 4).

In neuerer Zeit hat die Christologie des Hirten sehr ernste Beanstandungen erfahren. Es wird fast allgemein der Vorwurf erhoben, Hermas habe den Sohn Gottes (der Name Christus kommt in dem ganzen Werke nicht vor) identifiziert mit dem Heiligen Geiste, und es läfst sich kaum verkennen, dafs dieser Vorwurf begründet ist[1]. In der Erklärung des vorhin schon angezogenen Gleichnisses von dem Weinberge sagt der Bufsengel: „Der Sohn“ sc. des Herrn des Weinberges „ist der Heilige Geist, der Knecht ist der Sohn Gottes, der

[1] Brüll (Der Hirt des Hermas, Freib. i. Br. 1882, S. 42 f.) hat denselben für unbegründet erklärt.

Weinberg ist dieses Volk da, welches er selbst gepflanzt hat" (Sim. 5, 5, 2). Es wird also allerdings unterschieden zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes; es wird aber zugleich auch der Heilige Geist Sohn Gottes genannt: der Herr des Weinberges ist eben Gott (l. c.). Worauf beruht die Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes? Den vor der Welt existierenden Heiligen Geist (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν*), lehrt der Bufsengel, hat Gott in einem Fleische Wohnung nehmen lassen (*κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα*), und dieses Fleisch hat Gott in Anerkennung seines heiligen und makellosen Wandels zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste erhoben (*μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἵλατο κοινωνόν*, l. c. 6, 5—6). Der Sohn Gottes aber wird Knecht genannt, insofern er von Gott in den Weinberg gesandt worden, d. h. auf Erden erschienen und unter den Menschen thätig gewesen ist. Es läfst sich also wohl der Schlufs nicht abweisen: der Unterschied zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes gründet in der Menschwerdung; der Sohn Gottes in seiner Präexistenz ist kein anderer als der Heilige Geist. Deutlicher, weil nicht durch den Schleier des Gleichnisses verhüllt, ist eine spätere Stelle (Sim. 9, 1, 1). „Ich will dir alles zeigen", sagt hier der Bufsengel zu Hermas, „was der Heilige Geist (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) dir gezeigt hat, welcher in der Gestalt der Kirche mit dir sprach; denn jener Geist ist der Sohn Gottes (*ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*)." Der Heilige Geist also ist der Sohn Gottes. Die Erklärung, der Heilige Geist, welcher (in der Gestalt der die Kirche repräsentierenden Matrone) mit Hermas sprach, nicht der Heilige Geist schlechtweg werde als der Sohn Gottes bezeichnet, würde dem Wortlaute nicht gerecht werden. Es heifst eben nicht *τὸ πνεῦμα*, ohne *τὸ ἅγιον*, noch auch *ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, sondern *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, und es wird fortgefahren: „jener Geist ist der Sohn Gottes", *ἐστίν*, nicht, wie bei der angedeuteten Auffassung erwartet werden müfste, *ἦν*. Es mufs daher die Rede sein von dem geistigen Wesen, welches als Heiliger Geist präexistierte, bevor es in Menschengestalt als Sohn Gottes auf die Erde herabkam. Eine Trinität könnte es demnach für Hermas nur etwa insofern geben, als Jesus nach Vollbringung des Erlösungswerkes zur Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geiste erhoben wurde.

Unrichtig aber dürfte die weitverbreitete Behauptung sein, Hermas habe den Sohn Gottes für den Erzengel Michael gehalten. Freilich werden dem Erzengel Michael im achten Gleichnisse fast ganz dieselben Funktionen beigelegt, welche im neunten Gleichnisse dem Sohne Gottes zugeeignet werden: beide erscheinen im Besitze der Macht über das Volk Gottes, beide halten Gericht über die Gläubigen, beide überweisen die Sünder dem Bufsengel zur Besserung. Eine Identität der Person darf jedoch aus dieser Ähnlichkeit der Stellung und Auf-

gabe um so weniger gefolgert werden, als es an bedeutsamen Unterschieden in der Benennung und Kennzeichnung durchaus nicht fehlt. So wird Michael eben stets Engel genannt, während der Sohn Gottes diesen Namen nie erhält. Nach Sim. 8, 3, 3 hat Michael Macht über das Volk; der Sohn Gottes aber heifst nicht blofs Herr des Volkes (Sim. 5, 6, 4; vgl. 9, 18, 4), sondern auch der Eigentümer, der Besitzer, der Herr des Turmes (Sim. 9, 5, 6—7 7, 1). Und wenn Michael laut Sim. 8, 3, 3 das Gesetz den Gläubigen ins Herz pflanzt, so wird wenige Zeilen vorher von diesem Gesetze bezw. vom Sohne Gottes gesagt: „Dieses Gesetz ist der Sohn Gottes, wie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Erde;" Michael ist folglich ein Diener des Wortes, der Sohn Gottes ist der Gegenstand der Predigt und des Glaubens oder das Gesetz selbst.

Kiküm, Glaubenslehre und Orthodoxie des Pastor Hermae. (Progr.) Cleve 1863. 4°. R. A. Lipsius, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. VIII (1865). S. 266—308; Bd. IX (1866). S. 27—81. 182—218. Auf die scharfe Kritik dieser Abhandlung durch Zahn (Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868) antwortete Lipsius ebd. Bd. XII (1869). S. 249—311 (Die Polemik eines Apologeten beleuchtet). Zahn erwiderte in den Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. XV (1870). S. 192—206 (Antwort auf des Herrn Prof. Dr. Lipsius Beleuchtung der Polemik eines Apologeten). Rambouillet, L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas. Paris 1880. 12°. Le même, Un dernier mot sur l'orthodoxie d'Hermas. Paris 1880. 12°. F. J. Winter, Sittliche Grundanschauungen im „Hirten" des Hermas: Zeitschr. f. kirchliche Wissensch. u. kirchl. Leben. Bd. V (1884). S. 33—46. R. Schenk, Zur angeblichen Lehre des Hirten des Hermas vom überschüssigen Verdienst: ebd. Bd. VI (1885). S. 407—413. Ders., Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas. (Progr.) Aschersleben 1886. 4°. Ad. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. (Inaug.-Diss.) Marburg 1886. 8°. A. Ribagnac, La christologie du Pasteur d'Hermas. Paris 1887. 8°. E. Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts. Anklam 1889. 8. U. Benigni, Il Pastore di Herma e la ipercritica protestante: Besarione, anno 4, vol. VI (1899), p. 233—248. B. Heurtier, Le dogme de la trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas. (Thèse.) Lyon 1900. 8°. P. Batiffol, L'église naissante. Hermas et le problème moral au second siècle: Revue Biblique. t. X (1901). p. 337—351.

§ 43. Urkunden aus den Tagen des Osterstreites.

Über Differenzen in betreff der Feier des Osterfestes verhandelten schon Papst Anicet und Bischof Polykarpus von Smyrna, und zwar ohne zu einer Verständigung gelangen zu können (§ 13, 1). Nicht lange nachher ist auch in Kleinasien selbst, wie namentlich aus den Schriften der Bischöfe Apollinaris von Hierapolis und Melito von Sardes *περὶ τοῦ πάσχα* hervorgeht, über die Feier des Osterfestes gestritten worden. Einen weiteren Umfang und zugleich einen hef-

tigeren Charakter nahmen die Streitigkeiten unter Papst Viktor I. (189—198/199) an. „In dieser Zeit“, berichtet Eusebius (Hist. eccl. 5, 23, 1—2), „wurde eine nicht unbedeutende Streitfrage angeregt. Die Gemeinden von ganz Asien nämlich glaubten, unter Berufung auf ältere Überlieferung, am 14. des Monats, an dem Tage, an welchem den Juden geboten war, das Lamm zu schlachten, das heilbringende Paschafest feiern und demzufolge auch an diesem Tage, gleichviel welcher Wochentag es sein mochte, die Fasten beschliefsen zu müssen. Alle übrigen Gemeinden der ganzen Welt hingegen befolgten eine andere Praxis, indem sie auf Grund apostolischer Überlieferung an dem auch jetzt noch herrschenden Gebrauche festhielten, nach welchem man die Fasten an keinem andern Tage beendigen darf als an dem Tage der Auferstehung des Erlösers. In dieser Angelegenheit wurden Synoden und Versammlungen von Bischöfen abgehalten, und alle stellten es einstimmig in Briefen als kirchliche Regel für die Gläubigen aller Orte auf, dafs nie an einem andern Tage als am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn von den Toten gefeiert werden und nur an diesem Tage die Osterfasten beschlossen werden sollten.“

a) Die Anregung zu diesen Synoden mufs von Papst Viktor ausgegangen sein. Er hat bald nach seinem Regierungsantritt, um 190, sehr wahrscheinlich sämtliche Kirchen in einem Rundschreiben aufgefordert, ihr Votum in der Osterfrage abzugeben. Dafs er den Bischof Polykrates von Ephesus beauftragt hat, in Kleinasien eine Synode zur Erörterung dieser Frage zu veranstalten, bezeugt Polykrates selbst in seinem Antwortschreiben (bei Eus. l. c. 5, 24, 8). Nicht ganz klar ist, wie das Rundschreiben Viktors sich zu dem von Eusebius erwähnten Schreiben einer römischen Synode verhielt, welches gleichfalls die Osterfrage betraf und auch Viktors Namen trug (Eus. l. c. 5, 23, 3). Über den Anlafs und Zweck dieses Schreibens giebt Eusebius keine nähere Auskunft. Mag es indessen auch nicht ausgeschlossen sein, dafs Viktor in einem und demselben Schreiben die Sentenz der römischen Synode promulgierte und zugleich die übrigen Kirchen zu gutachtlicher Äufserung einlud, so liegt es doch ungleich näher, zwei verschiedene, aber bald nacheinander erfolgte Kundgebungen Viktors bezw. der römischen Kirche anzunehmen. Endlich hat Viktor nach Empfang der Antwort des Bischofs Polykrates, welche mit Entschiedenheit für die quartadecimanische Praxis eintrat, in einer weiteren Encyklika (*διὰ γραμμάτων*) die kleinasiatischen Gemeinden als häretisch aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Eus. l. c. 5, 24, 9).

Litteratur über Viktor und seine Schreiben in der Osterfrage ist schon § 38, 3 angeführt worden.

b) Gröſseres Interesse als den Schreiben des Papstes hat Eusebius dem von Polykrates verfaſsten Schreiben der kleinasiatischen Synode gewidmet, wohl nicht bloſs deshalb, weil dasselbe in einen scharfen Gegensatz zu allen andern Stimmen des christlichen Erdkreises trat, sondern namentlich deshalb, weil dasselbe bedeutsames Material zur Kirchengeschichte Kleinasiens barg. Zwei Stellen hat Eusebius im Wortlaute mitgeteilt (l. c. 5, 24, 2—8; vgl. 3, 31, 3). Polykrates berief sich auf die groſsen Lichter (*μεγάλα στοιχεῖα*[1]) Asiens, welche immer am 14. Tage des Monats das Paschafest gefeiert hatten, Philippus den Apostel[2] und drei seiner Töchter, Johannes, welcher an der Brust des Herrn gelegen, Polykarpus von Smyrna, Thraseas von Eumenea, Sagaris von Laodicea, Papirius von Smyrna und Melito von Sardes. „Aber auch ich, Polykrates," fuhr der Bischof von Ephesus dann fort, „der Geringste unter euch allen, halte es so gemäſs der Überlieferung meiner Verwandten, von denen einige auch meine Vorgänger waren. Sieben meiner Verwandten nämlich waren Bischöfe, und ich bin der achte, und stets haben meine Verwandten den Tag gefeiert, an welchem das Volk den Sauerteig entfernte. Ich, Brüder, der ich 65 Jahre im Herrn habe und mit den Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt und die ganze Heilige Schrift durchlesen habe, ich lasse mich nicht schrecken durch Drohungen. Denn gröſsere als ich haben gesagt: ‚Man muſs Gott mehr gehorchen als den Menschen.'"

Die Mitteilungen über Polykrates und sein Schreiben bei Hieronymus (De vir. ill. c. 45) sind sämtlich der Kirchengeschichte Eusebs entlehnt. Die von Eusebius aufbewahrten Fragmente des Schreibens nebst erläuternden Noten bei Routh, Reliquiae Sacrae (ed. alt.) II, 9—36; Migne, PP. Gr. V, 1355—1362. Vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 260; II, 1, 323. Zu den Aussagen des Schreibens über Philippus und Johannes s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestam. Kanons u. s. w. VI (1900), 162 f. 169—174. 208—214.

c) Viktor muſs also vorher schon mit der Exkommunikation gedroht haben, und durch den Ton des kleinasiatischen Synodalschreibens vielleicht noch mehr gereizt, hat er, wie schon bemerkt, seine Drohung auch zur That werden lassen. Doch rief sein Vorgehen selbst auf seiten der Gegner der Kleinasiaten lebhaften Widerspruch hervor. „Nicht allen Bischöfen", schreibt Eusebius (l. c. 5, 24, 10—11), „ge-

[1] Zur Übersetzung des Wortes *στοιχεῖα* vgl. vorhin S. 547, Anm. 1.

[2] Der Apostel Philippus wird von Polykrates verwechselt mit dem in der Apostelgeschichte auftretenden Diakon und „Evangelisten" Philippus. Letzterer war es, welcher sich später zu Hierapolis in Kleinphrygien ansiedelte und dort auch sein Leben beschloſs. Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. s. w. VI (1900), 158 ff.

fiel das Verfahren Viktors. Man forderte ihn geradezu auf, des Friedens und der Eintracht und der Nächstenliebe eingedenk zu bleiben. Noch sind die Schreiben dieser Bischöfe vorhanden, welche Viktor ziemlich scharfe Vorwürfe machten. Unter andern schrieb auch Irenäus im Namen der Brüder in Gallien, welchen er vorstand, indem er sich zwar dafür aussprach, dafs man nur am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern solle, aber doch Viktor in geziemender Weise bat, er möge nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie an einer altüberlieferten Sitte festhalten, in den Bann thun." Dieses gallische Synodalschreiben ist früher bereits, bei Irenäus, zur Sprache gekommen (§ 36, 3, h).

Aufser dem kleinasiatischen und dem gallischen Schreiben hat Eusebius noch einige weitere Schreiben an Viktor bezw. die römische Gemeinde mit Namen angeführt, ohne jedoch ersehen zu lassen, ob dieselben vor oder, was indessen weniger wahrscheinlich ist, erst nach Bekanntwerden der Exkommunikation der Kleinasiaten abgesandt worden sind. Darin aber stimmten diese Schreiben überein, dafs sie, wie das gallische Schreiben, die quartadecimanische Praxis ablehnten. Es sind folgende:

d) Ein Schreiben einer palästinensischen Synode unter dem Vorsitz der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem (Eus. 5, 23, 3). Die Schlufsworte dieses Schreibens, beachtenswert wegen der Zeugnisse über die Vermittlung der Korrespondenz der verschiedenen Landeskirchen durch die römische Kirche und über den brieflichen Verkehr zwischen der palästinensischen und der alexandrinischen Kirche, hat Eusebius ausgehoben (5, 25). Vorher schon hatte er Theophilus und Narcissus als berühmte Bischöfe und orthodoxe Schriftsteller namhaft gemacht (5, 22).

Die Schlufsworte des Schreibens nebst erläuternden Noten bei Routh l. c. II, 1—7; Migne l. c. V, 1365—1372. Von Narcissus, welcher über 116 Jahre alt wurde, weifs Eusebius noch manches zu erzählen (5, 12; 6, 8—11). In dem Katalog des hl. Hieronymus wird das Schreiben unter dem Namen des Bischofs Theophilus aufgeführt (De vir. ill. c. 43) und Narcissus nur beiläufig in dem Artikel über Polykrates erwähnt (c. 45). Vgl. die Zeugnisse über Theophilus und Narcissus bei Harnack a. a. O. I, 503. 798.

e) Ein Schreiben der Bischöfe in Pontus, unter welchen Bischof Palmas von Amastris als der älteste den Vorsitz führte (Eus. 5, 23, 3).

Dieses Bischofs Palmas gedenkt auch Dionysius von Korinth bei Eus. 4, 23, 6.

f) Ein Schreiben der Bischöfe im Gebiete von Osroene, in Mesopotamien (Eus. 5, 23, 4).

g) Ein Privatschreiben des Bischofs Bacchyllus von Korinth (Eus. 5, 23, 4). Dank diesem Schreiben hat Bacchyllus auch einen Platz unter den orthodoxen Schriftstellern bei Eusebius erhalten (5, 22).

Hieronymus (De vir. ill. c. 44) hat das ἰδίως bei Eus. 5, 23, 4 übersehen und aus dem Privatschreiben ein Synodalschreiben gemacht.

Über den schliefslichen Ausgang des ganzen Streites beobachten unsere Quellen Schweigen. Thatsächlich sind indessen die kleinasiatischen Gemeinden in kirchlicher Gemeinschaft mit der übrigen Christenheit verblieben. Vielleicht hat Viktor selbst seinen Scheidebrief an die Katholiken Kleinasiens ebenso zurückgenommen, wie er seine Friedensbriefe an die Montanisten Kleinasiens widerrufen hat (§ 38, 1).

Bibliographische Nachträge.

Zu S. 53. Während des Druckes ist von H. Schenkls „Bibliotheca Patrum lat. Britannica“ ein neues Heft erschienen, mit welchem der zweite Band des Werkes zum Abschlufs kommt: Die Bibliotheken der Colleges in Cambridge. II. Wien 1901.

Zu S. 67. Patres Apostolici. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit Fr. X. Funk. Vol. I. Ed. 2. adaucta et emendata. (Doctrina duodecim apostolorum, Epistulae Barnabae, Clementis R., Ignatii, Polycarpi huiusque martyrium, Papiae, Quadrati, Presbyterorum apud Irenaeum fragmenta, Epistula ad Diognetum, Pastor Hermae.) Tubingae 1901. — Die apostolischen Väter, herausgegeben von Fr. X. Funk. Tübingen u. Leipzig 1901 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, zweite Reihe, Heft 1). — Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn. Ed. 4. min., indice locorum S. S. aucta. Lipsiae 1901.

Zu S. 76. E. Vacandard, Quelques réflexions sur l'origine du symbole des apôtres: Revue des questions hist. t. LXX (1901). p. 241—247. Fr. Chamard, Réponse à M. l'abbé Vacandard: ibid. p. 247—253. F. Kattenbusch, Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols: Zeitschr. für Theologie und Kirche. Bd. XI (1901). S. 407—428.

Zu S. 82. Die Apostolische Didaskalia ist wohl nicht in die erste, sondern in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu setzen; s. Fr. X. Funk, La date de la Didascalie des apôtres. (Extrait de la Revue d'Histoire ecclésiastique II, n. 4.) Louvain 1901.

Zu S. 85. Die von dem Entdecker angekündigte gröfsere Ausgabe des lateinischen Textes der sechs ersten Kapitel der Didache hat jetzt die Presse verlassen: Doctrina XII apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. Von J. Schlecht. Mit 3 Tafeln in Lichtdruck. Freiburg i. Br. 1901. 8°.

Zu S. 86 ff. Neue und interessante Beobachtungen über Anlage und Komposition des Barnabasbriefes und der beiden Klemensbriefe bietet Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie. (Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wiss. in Wien. Philos.-hist. Klasse. Bd. CXLIII. Abhandl. 17.) Wien 1901. S. 56—217.

Zu S. 93. 189. 323. 324. 326. Der oft vermifste erste Band der 3. Aufl. der „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ von E. Schürer ist inzwischen ausgegeben worden, Leipzig 1901. Das Register zu allen drei Bänden soll jedoch als besonderes Heft noch erst folgen. Von diesem Hefte werden gewifs auch Nachträge zu den beiden ersten Bänden erwartet werden dürfen.

Zu S. 113. Das Gemeindegebet im ersten Klemensbriefe, c. 59—61, wird einläfslich besprochen von E. Freiherr v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung. Leipzig 1901. S. 192—207.

Zu S. 144. B. Sepp, Zu den Ignatius-Acten: Der Katholik, Jahrg. 1901, Bd. II. S. 264—273 (zur Verteidigung der Echtheit des Martyrium Colbertinum gegen Funk).

Berichtigungen.

S. 111, Z. 7 lies „Cambridge“ statt „Canterbury“. S. 454, Z. 16 v. u. lies „Addäus“ statt „Thaddäus“.

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.